Graham Priest

Dincolo de limitele gândirii

BIBLIOTECA DE FILOZOFIE

PARALELA 45 

colecția biblioteca de filosofie

seria filosofie analitică și logică

$p \rightarrow q \Longleftrightarrow \neg p \vee q$

Seria „Filosofie analitică şi Logică" este coordonată de Mircea Dumitru.

Editor: Călin Vlasie

Redactor: Dan Flonta
Tehnoredactor: Cristina Rusu
Coperta colecţiei: Andrei Mănescu
Prepress: Viorel Mihart

Ilustraţia copertei: Caspar David Friedrich – *Călător deasupra mării de ceaţă*, 1818

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
PRIEST, GRAHAM
Dincolo de limitele gândirii / Graham Priest ; trad. de Dumitru Gheorghiu. - Piteşti : Paralela 45, 2007
ISBN (13) 978-973-47-0014-1

I. Gheorghiu, Dumitru (trad.)

165

Graham Priest

DINCOLO DE LIMITELE GÂNDIRII

Traducere din limba engleză de
DUMITRU GHEORGHIU

PARALELA 45



Lună plină toamna.

Peste tatami cade

Umbra unui pin.

KIKAKU (1661–1707)

空手道精神に捧げる

Karatedo seishin ni sasageru

Archytas, după cum spune Eudemos, pune chestiunea în felul următor: dacă m-aş afla la marginea lumii, adică la crugul stelelor fixe, mi-aş putea întinde mâna ori băţul în afară sau nu? Ar fi absurd să cred că nu, dar dacă mi le întind, ce va fi exteriorul, corp sau spaţiu? – (între ele nu va fi vreo deosebire, după cum vom afla). Astfel, Archytas va înainta mereu în acelaşi fel spre capătul luat mereu în considerare şi va pune aceeaşi întrebare. Dacă mereu va exista altceva în care să se întindă băţul, e limpede că va fi ceva infinit.

SIMPLICIUS, *Physica**

* Traducere de Felicia Ştef, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, Partea a 2-a, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, cu unele modificări.



Xilogravură a unei descrieri fantastice a sistemului solar, Şcoala Germană, secolul al XVII-lea.

Cuprins

Partea a 2-a Limitele gândirii la Kant şi Hegel

Partea a 3-a Limite şi paradoxurile auto-referinţei

NOTA TRADUCĂTORULUI

Referirile la „limba engleză“ din textul original au fost traduse prin „limba română“, cu câteva excepţii a căror justificare este evidentă în context. Am tradus *sentence* – entitate care aparţine unui limbaj şi care este corectă şi completă din punctul de vedere al gramaticii acelui limbaj – prin „propoziţie“ şi *proposition* – care este aproximativ înţelesul sau gândul exprimat de o propoziţie declarativă – prin „Propoziţie“. Notele traducătorului au fost indicate prin asteriscuri sau prin croşete, în cazul în care sunt inserate în notele de subsol ale autorului.

Doresc să mulţumesc lui Graham Priest pentru amabilitatea şi răbdarea cu care a răspuns întrebărilor mele cu privire la traducerea unor pasaje mai dificile din carte. De asemenea, ţin să mulţumesc prof. univ. dr. Mircea Dumitru, care a avut bunăvoinţa să citească întregul manuscris şi să formuleze observaţii care au condus la îmbunătăţirea traducerii. Răspunderea pentru orice eroare sau stângăcie de traducere îmi revine, evident, în mod exclusiv.

PREFAȚĂ LA PRIMA EDIȚIE

Această carte îşi are originea într-o serie de seminarii despre limitele gândirii, susținute de mine şi de Uwe Petersen în 1988 la Universitatea Australiei de Vest. De un număr de ani, Uwe şi cu mine argumentaserăm meritele relative ale lui Kant şi Hegel şi amândoi constataserăm că există asemănări izbitoare intre antinomiile kantiene şi paradoxurile auto-referinței. Aceste teme erau valorificate în seminariile menționate. Rezultatul discuțiilor s-a concretizat în articolul meu, „The Limit of Thought – and Beyond“ (*Mind* 100 (1991), 361-370). Cartea de față este, în esență, o formă mult mai extinsă a acelui articol.

În următorii câțiva ani mi-am dat seama că temele implicate au o însemnătate mult mai mare decât credeam inițial şi că, realmente, acestea străbat întreaga istorie a filosofiei occidentale. În 1990 am beneficiat de un concediu de un an şi l-am dedicat cercetării acestor chestiuni şi proiectării acestei cărți. Sunt profund recunoscător Universității din Cambridge pentru că mi-a pus la dispoziție un cadru deosebit de prielnic şi stimulativ pentru această cercetare. Aş dori să mulțumesc Colegiului Claire Hall pentru că mi-a acordat o Visiting Fellowship pentru acel an şi aş dori să mulțumesc îndeosebi Secției de Filosofie, care nu numai că mi-a pus la dispoziție condiții ideale de lucru (o sală în Moral Science Library, un loc de făcut ceai şi personal de birou care a fost intotdeauna prietenos şi îndatoritor mult dincolo de obligațiile de serviciu), dar mi-a dat şi posibilitatea de a expune o parte din material într-o serie de conferințe în semestrul de toamnă. Multe părți ale cărții au ajuns pe masa unor filosofi de la multe alte universități din Marea Britanie, Australia şi America de Nord, care nu se aşteptau la ceea ce avea să le descopere conținutul acestora.

Orice filosof este îndatorat colegilor pentru ajutor şi critici. Scriind această carte, mă aflu în mod special în această situație. Nu pretind că sunt un istoric al filosofiei şi în multe ocazii am fost recunoscător unor colegi care m-au ajutat să înțeleg materialul istoric şi nu m-au lăsat să greşesc. Sper că cei pe care i-am uitat mă vor ierta dacă îi menționez doar pe cei pe care nu i-am uitat: James Allen, Myles Burnyeat, Stewart Candlish, Edward Craig, Jan Crosthwaite, Nick Denyer, Lawrence Goldstein, John Frow, Kevin Hart, Mark Lance, David Lewis, Uwe Petersen, Mark Sainsbury. Sunt de asemenea îndatorat colegilor mei din Departamentul de Filosofie al Universității din Queensland, în special lui Roger Lamb şi Greg Restall, pentru multe discuții utile. Unuia dintre aceşti colegi, André Gallois, îi datorez o mulțumire specială. Am beneficiat în multe ocazii de capacitatea sa remarcabilă de a trece în felul său printr-un hățiş filosofic. Keith Hossack, Donald Baxter şi un cititor anonim mi-au pus la dispoziție comentarii detaliate asupra unor ciorne ale manuscrisului. Am beneficiat mult de pe urma acestor comentarii şi sunt foarte recunoscător pentru ele. Dacă am reuşit totuşi să greşesc, vina nu aparține nici unuia dintre cei menționați.

Unele părți ale cărții sunt publicate în alte locuri. O parte a capitolului 4 apare în „Some Priorities of Berkeley", B. J. Copeland (ed.), *Logic and Reality: essays in pure and applied logic in memory of Arthur Prior*, Oxford University Press, 1994. Părți ale capitolelor 9, 10 şi 11 apar în „The Structure of the Paradoxes of Self-Reference", *Mind* 103 (1994), 25-34. O parte a capitolului 14 apare în „Derrida and the Paradoxes of Self-Reference", *Australasian Journal of Philosophy* 72 (1994), 103-111. Sunt recunoscător lui Jack Copeland, editorilor de la *Mind* şi *Australasian Journal of Philosophy*, editurii Oxford University Press şi Australasian Association of Philosophy pentru permisiunea de retipărire.

În cele din urmă, dar în nici un caz în ultimul rând, doresc să mulțumesc tuturor celor de la Cambridge University Press care s-au implicat în apariția cărții. Am beneficiat adesea de priceperea lor prietenoasă şi profesionistă.

PREFAȚĂ LA A DOUA EDIȚIE

Prima ediție a cărții *Dincolo de limitele gândirii* a fost publicată în 1995 şi nu mai este disponibilă de câțiva ani. Sunt încântat să am prilejul de a publica o a doua ediție. Aş dori să mulțumesc tuturor celor care şi-au exprimat regretul că prima ediție a fost epuizată. Aş dori să mulțumesc în mod cu totul deosebit lui Peter Momtchiloff şi editurii Oxford University Press pentru acceptarea celei de-a doua ediții.

Recitind cartea în prima ediție pentru a o pregăti pe cea de-a doua, am fost surprins (şi puțin îngrijorat!) să constat că nu găsesc aproape nimic din genul de lucruri pe care aş fi dorit să le retractez (deşi sunt unele locuri în care aş fi vrut să mă fi exprimat puțin altfel). Aceasta a permis reproducerea aproape intactă a primei ediții. Singurele modificări sunt greşelile de tipar şi câteva greşeli de fapt. Sunt recunoscător lui J. C. Beall şi lui James Chase pentru identificarea multora dintre greşelile de tipar.

Cu toate acestea, ideile mele privind subiectul cărții nu au încetat să se dezvolte. Pentru a reflecta acest fapt, au fost adăugate acestei ediții trei noi capitole. Primele două capitole explorează fenomenul limitelor la filosofi semnificativi care nu au fost considerați în prima ediție, Heidegger şi Nāgārjuna. Ambele capitole au fost publicate (sau cel puțin acceptate pentru publicare) ca articole în altă parte. Primul a apărut în R. Gaskin (ed.), *Grammar in Early Twentieth Century Philosophy* (London: Routledge, 2001). Cel de-al doilea, care a fost scris împreună cu Jay Garfield, va apărea curând în *Philosophy East and West*. Sunt recunoscător lui Jay, lui Richard Gaskin, editurii Routledge şi editorului revistei *Philosophy East and West* pentru permisiunea de republicare. Doresc să-i mulțumesc în mod deosebit lui Jay, nu numai pentru că m-a învățat atât de multe

despre filosofia indiană, ci şi pentru căldura şi prietenia pe care mi le-a arătat de cei câțiva ani de când îl cunosc. Am modificat întrucâtva ambele articole pentru a face ca trimiterile să corespundă noului context, dar nu am modificat nimic altceva. Întrucât articolele au fost scrise ca piese de sine stătătoare, includerea lor aici implică unele repetiții, dar nu multe. Şi uneori poate fi chiar util să spui acelaşi lucru altfel.

Cel de-al treilea capitol suplimentar din această ediție este complet nou şi conține unele idei care extind subiectul. Multe dintre aceste idei au fost prilejuite de recenzii, note critice şi discuții. Există multe dintre acestea. Cele pe care le ştiu sunt: Bacon (1996), da Costa şi Bueno (1996), Dale (1996), Dümont şi Mau (1997), Grattan-Guinness (1998), Grim (1998), Kroon (2001), Marconi (1997), Mendelson (1997), Moore (1995), Restall (1996), Smith (2000), Tennant (1998), Weir (1999), Williamson (1996) şi Zalta (în curs de apariție). Aş dori să mulțumesc tuturor acestor oameni pentru reflecțiile şi grija pe care le-au pus în recenziile lor şi pentru multele remarci binevoitoare pe care le-au făcut la adresa cărții mele. Cred că nu am reuşit să conving pe nici unul dintre ei în privința pretențiilor centrale ale acestei cărți, dar nici eu nu sunt convins în privința multor critici formulate de ei. Aş fi obositor dacă aş comenta în detaliu fiecare recenzie, dar capitolul tratează unele dintre cele mai importante idei evidențiate de cei pe care i-am menționat. Capitolul încorporează material din Priest (1998b) şi (2000b). Sunt recunoscător editorului revistei *Mind* şi editurii Oxford University Press pentru permisiunea de a folosi din nou acest material.

Există două lucruri pe care am dorit să le pun în prima ediție, dar nu a fost posibil să le pun acolo. Primul este un frontispiciu. Sunt încântat că a fost posibil să îl includ în această ediție.

Cel de-al doilea lucru era un paragraf din Prefață, care a fost tăiat de Cambridge University Press şi care arată după cum urmează:

Este normal şi corect ca autorii să mulțumească celor care i-au ajutat în elaborarea unei lucrări. Nu se obişnuieşte ca autorii să comenteze asupra

obstacolelor pe care le-au întâmpinat; totuşi, eu vreau să fac aceasta. În opinia mea, în ultimii cinci ani, politica Guvernului Australiei de finanţare a universităţilor şi a cercetării universitare a fost aproape dezastruoasă, în specîal în ceea ce priveşte ştiinţele umaniste. Sarcinile didactice şi administrative s-au multiplicat cu un coeficient fără precedent. Din această cauză au avut de suferit nu numai studenţii şi resursele financiare ale bibliotecilor, care au fost reduse până la un nivel cu totul necorespunzător, ci şi cei care nu au putut să „răscumpere" timp în forma subvenţiilor de cercetare, trebuind să-şi comprime cercetările într-un timp din ce în ce mai redus. Cine plăteşte, porunceşte: cea mai mare parte a banilor pentru cercetare este îndreptată către oameni a căror activitate produce după cât se pare beneficii economice pe termen scurt sau altceva de pe agenda politică a Guvernului. (Fireşte, proiectele filosofice sunt rareori de acest gen.) Această politică este nu numai lipsită de prevedere – ţinând cont de faptul că cercetarea „productivă" este în ultimă instanţă dependentă de cercetarea mai abstractă –, ci şi oarbă la valorile umane fundamentale ale investigaţiei intelectuale. Atâta vreme cât aceia dintre noi care sunt conştienţi de această situaţie menţin tăcerea, este greu de crezut că lucrurile se vor schimba.

Aş fi vrut să pot spune că situaţia s-a schimbat în bine din 1995 şi până acum. Din nefericire, lucrurile stau exact pe dos. Planurile meschine ale Guvernului actual au înrăutăţit şi mai mult situaţia. Învăţământul şi cercetarea din ştiinţele umaniste şi ştiinţele pure din Australia suferă prejudicii capitale. Dacă politicile guvernamentale nu se schimbă curând, atunci răul făcut, în special filosofiei australiene, va fi aproape imposibil de reparat.

Sper că, dacă *Dincolo de limitele gândirii* va ajunge vreodată la cea de-a treia ediţie, voi putea spune lucruri mai fericite despre aceste chestiuni.

PREFAȚĂ LA EDIȚIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Limbajul nostru şi conceptele noastre pot accede la toate aspectele realităţii, sau există aspecte ale realităţii care le rămân pentru totdeauna inaccesibile? Aceasta este intrebarea despre limitele gândirii şi este una dintre cele mai profunde şi stăruitoare întrebărî ale filosofiei. Această întrebare conturează domeniul cercetărilor din această carte.

Unii dintre cei mai remarcabili filosofi – din diferite perioade şi tradiţii filosofice – au argumentat că există limîte care pot fi gândite şi descrise, precum şi că există un dincolo, un sector al realităţii situat permanent dincolo de accesul conceperii şi al descrierii. Şi totuşi proiectul însuşi pare paradoxal. A susţine că există ceva ce este de nedescris este, cel puţin într-un anumit sens, a descrie acel ceva. Ba chiar mai rău: dacă se formulează temeiuri pentru a explica de ce există aşa ceva, atunci aceste temeiuri îşi au sursa în convingerea că acest tărâm al non-gânditului are anumite proprietăţi care îl fac să fie dincolo de limită. Ca să argumentezi în acest fel, trebuie să spui o mulţime de lucruri despre ceea ce nu poate fi descris. Aşa se face că marii filosofi care au discutat subiectul au întâlnit contradicţia.

Astfel, pentru a menţiona doar pe câţiva dintre marii filosofi care au ajuns la această *aporia* :

- Concepţiile lui Aristotel despre natura substanţei şi a schimbării l-au condus la concluzia că există o materie primă, o substanţă care nu are nîci o formă; prin urmare, nu se poate spune *ce este* aceasta. Dar în cursul discuţiilor sale, Aristotel spune foarte multe despre natura acesteia.

- Neoplatonicienii, precum Plotin, ne spun că există Unul. Acesta este temeiul tuturor ființelor. Ca atare, nu este o ființă. Nu este un *acesta* sau un *acela*. Dacă ar fi, ar fi doar una dintre ființe. Dar atunci nu se poate spune nimic despre Unu. Pentru a face aceasta, ar trebui să se spună că este un acesta sau un acela. Şi totuşi, la urma urmei, Plotin ne spune multe despre Unu. Scenariul este reluat un mileniu şi jumătate mai târziu de Heidegger în privința Ființei.

- Idealismul transcendental al lui Kant l-a condus pe acesta la trasarea unei distincții între fenomene şi noumene. Categoriile intelectului pe care le avansează Kant pot fi aplicate doar primelor. Aşadar, nu putem în nici un fel să facem judecăți despre noumene. Desigur, explicând de ce este aşa, Kant face astfel de judecăți.

- În *Tractatus*, analiza intreprinsă de Wittgenstein asupra limbajului, a lumii şi a relaţiilor dintre acestea îl conduce la concluzia că anumite lucruri, deşi pot fi arătate, nu pot fi spuse. Dar, după cum a arătat Russell în introducerea sa la ediţia în limba engleză a *Tractatus*-ului, Wittgenstein reuşeşte foarte bine în a le spune.

- Fenomenul nu este limitat la filosofia occidentală, ci apare în aceeaşi măsură şi în tradiţiile filosofiei orientale. De exemplu, marele filosof buddhist Nāgārjuna argumenta că există o realitate ultimă, distinctă de realitatea convențională creată de categoriile noastre lingvistice. Prin urmare, ceea ce se poate descrie prin categoriile lingvistice este doar această realitate convențională, nu realitatea ultimă. Descrierea făcută de Nāgārjuna tuturor acestor lucruri, inclusiv proprietăților realităţii ultime, este, desigur, efectuată în limbaj.

- Nici logica modernă nu este imună la acest fenomen. În mod evident, situațiile pe care le-am menționat au un aspect de

> auto-referință. Prin urmare, probabil, nu ar trebui să fie surprinzător faptul că aceeaşi situație apare in legătură cu anumite paradoxuri logice ale auto-referinței. Teoria modernă a mulțimilor ne asigură că există mult prea multe numere ordinale pentru ca fiecare să poată fi descris individual. Dat fiind că ordinalele sunt ceea ce sunt, trebuie să existe un ultim ordinal care nu poate fi descris. Această caracterizare îl descrie.

O dată sesizată, situația este extrem de evidentă. Ce se poate spune despre aceasta? O reacţie simplă ar fi să se conchidă că toate aceste proiecte trebuie să fie înlăturate, întrucât se auto-resping. Actul de a arunca la lada de gunoi gândirea atâtor mari filosofi printr-o atât de stupidă *reductio ad absurdum* ar apărea, însă, ca un act de extremă trufie. O altă reacție este reinterpretarea. Ideile marilor filosofi din istorie pot fi interpretate în diferite moduri, în mod perfect legitim. Prin urmare, rămâne întotdeauna opțiunea de a încerca să interpretezi pe filosofii menţionaţi în aşa fel încât să-i salvezi de ei înşişi, ca să spun aşa, sau, cu alte cuvinte, de a găsi o clauză de salvgardare prin care contradicţia să fie eliminată. Aceasta este o întreprindere dificilă. Ceea ce rămâne după reinterpretare poate avea calitatea consistenţei, dar ar apărea adesea ca o încătuşare a intuiţiilor îndrăzneţe ale filosofilor în discuţie cu o panoplie de mişcări teoretice neplăcute şi *ad hoc* – în special în cazul în care aceştia recunosc şi chiar fac o virtute din contradicția care se iveşte, cum se întâmplă la Wittgenstein. În plus, tendința de a reinterpreta pe un filosof sau altul este atenuată de îndată ce observăm că nu este vorba despre concepția unui filosof sau a altuia. Atunci când vedem că fenomenul revine încă o dată şi încă o dată, înțelegem că se întâmplă ceva ce îi depăşeşte pe fiecare dintre aceşti filosofi: situația aporetică la limita gândirii însăşi.

Cea mai îndrăzneață, mai simplă şi probabil mai onestă mîşcare este de-a dreptul aceea de a recunoaşte că limitele gândirii sunt locul predilect al *dialetheilor*: contradicții care sunt realmente adevărate. La granița a ceea ce poate fi gândit/descris există lucruri

care nu pot fi gândite sau descrise, dar care pot fi totuşi gândite sau descrise. Aceasta este ideea centrală a cărții *Dincolo de limitele gândirii*. Cartea reprezintă atât un argument perseverent pentru această teză, cât şi o explorare din perspectiva acestei idei a gândirii multor filosofi importanți – interpretări al căror rezultat, sper, va da gândirii acestora o integritate pe care nu o poate da nici o interpretare consistentă.

Ideea conform căreia o contradicție poate fi adevărată este, desigur, una radicală. Această idee sfidează aşa-numita „Lege a Non-Contradicției": nici o contradicție nu poate fi adevărată. Cu certitudine, în istoria filosofiei occidentale (şi a celei orientale) există filosofi care au respins această „lege". În context occidental, cel mai remarcabil dintre aceştia a fost Hegel. Oricum, în general, „legea" a fost o dogmă adânc înrădăcinată din momentul în care Aristotel a apărat-o în cartea Gamma a *Metafizicii* – o apărare care este, pentru a nu spune mai mult, şubredă.

O dezvoltare remarcabilă în ultima parte a secolului al XX-lea a constituit-o tocmai o critică a „legii", întreprinsă de unii filosofi, „dialetheişti" ca mine, care susțin că unele contradicții sunt realmente adevărate. Dialetheiştii contemporani au fost stimulați de o serie de considerente, puține dintre acestea fiind de genul celor care ar putea fi descrise ca apărând la limitele gândirii. Dar, presupunând viabilitatea teoretică a dialetheismului (concepția conform căreia unele contradicții sunt adevărate), aplicarea acestei concepții la aporiile privitoare la limitele gândirii este una foarte naturală.

Desigur, viabilitatea teoretică a dialetheismului nu poate fi doar *presupusă*. Sunt încă multe de făcut pentru a reda această poziție ca una coerentă (dacă nu consistentă!). Probabil că cea mai importantă parte a acestei sarcini a fost realizată prin dezvoltarea logicilor paraconsistente, logici în care contradicțiile nu implică orice. Pretenția evident contra-intuitivă conform căreia o contradicție implică orice (*Explozia*: $A, \neg A \vdash B$) este susținută de teoria logicii ortodoxe a timpului nostru. Dar ar trebui să nu se uite că teoria logicii a străbătut multe etape în istoria sa de două mii cinci sute de ani şi că într-o bună parte a acestei perioade Explozia nu a fost considerată

ca fiind validă. Aristotel însuşi, de exemplu, ne spune in *Analitici* că argumentele cu premise contradictorii nu sunt în mod necesar valide.

Acceptarea răspândită a Exploziei ca prîncipiu valid de inferență se datorează influenţei puternice a aşa-numitei „logici clasice". Aceasta este o teorie logică dezvoltată de Frege şi Russell în preajma începutului secolului XX într-o încercare de a analiza raționarea din matematica timpului lor. Dar logicienii au realizat curând că tehnicile matematice iniţiate de Frege, Russell, Hilbert, Tarski şi alții pot fi reconsiderate pentru a construi o diversitate de logici non-clasice. Secolul XX, în special cea de-a doua jumătate a acestuia, a asistat la o dezvoltare spectaculoasă a unui mare număr de astfel de logici. Multe dintre acestea, este adevărat, au considerat în continuare că Explozia este validă. Dar aproape imediat după cel de-al doilea război mondial au fost dezvoltate mai multe tipuri de logici paraconsistente şi acestea au devenit acum o parte deja consacrată a peisajului logic.

Desigur, care anume (dacă există vreuna) dintre multele logici – sau mai bine, teorii logice – pe care le avem acum este cea corectă reprezintă o chestiune filosofică profundă şi de discutat. Şi chiar mulți, sau poate cei mai mulți logicieni adepți ai paraconsistenței nu sunt dialetheişti: ei sunt stimulați de cu totul alte considerente. Dar este clar că un dialetheist trebuie să considere că o logică paraconsistentă este corectă – cel puțin pentru raționarea despre temele care conţin dialethei. Căci chiar dacă o contradicție este adevărată într-un domeniu, nu s-ar dori să se conchidă că *orice* este adevărat. Este limpede că o dialetheia, A, $\neg A$, împreună cu un B care nu este adevărat vor furniza cel mai inteligibil şi simplu contra-exemplu la Explozie.

Reciproc, fără o teorie viabilă a unei logici non-explozive, dialetheismul nu ar putea constitui o poziție teoretică coerentă. O astfel de teorie fundamentează coerența dialetheismului. Este posibil să se susțină adevărul unor contradicții – să spunem a celor de la limitele gândirii – fără să se ajungă la proliferarea acestora în locuri nedorite. Contradicţiile pot fi izolate în domeniul lor specific.

Dezvoltările la care m-am referit – în logică, paraconsistența; în metafizică, dialetheismul – sunt relativ noi. Ele sunt, de asemenea, foarte discutabile, în special dialetheismul. Cu toate acestea, ele sunt cel puțin fragmente recunoscute ale peisajului filosofic din unele părți ale lumii, în special din acelea în care s-a desfăşurat o bună parte din efortul de dezvoltare a logicilor paraconsistente, cum sunt Australia, Belgia, Brazilia, Canada, Polonia şi SUA. În multe țări, aceste dezvoltări sunt încă prea puțin cunoscute. Un motiv principal pentru această situație este acela că o bună parte din aceste dezvoltări a apărut în publicații de limbă engleză, astfel că au fost inaccesibile comunităților filosofice în care limba engleză nu este tocmai la îndemână. De aceea, aceia dintre noi care lucrează in aceste domenii nu pot fi decât profund recunoscători filosofilor care sunt pregătiți să îşi asume travaliul deosebit de dificil de a traduce textele relevante în limbile acelor comunități.

Traducerea cărții *Beyond the Limits of Thought* a fost făcută posibilă prin strădania unor filosofi români, cum este Mircea Dumitru, şi în modul cel mai remarcabil, desigur, a traducătorului acesteia, Dumitru Gheorghiu, care au dorit să le inlesnească colegilor lor români accesul la aceste dezvoltări. Faptul că aceşti doi filosofi au fost gata să investească atât de mult timp şi efort în acest proiect arată că ei au considerat că ideile implicate sunt tot atât de interesante şi de incitante pe cât le considerăm şi noi, cei care ne-am angajat în acest domeniu de mai mult timp. De aceea, aş vrea să exprim profunda mea gratitudine celor care s-au dedicat acestui proiect, în special lui Dumitru Gheorghiu, pentru sarcina deosebit de grea pe care şi-au asumat-o.

Cu toate că sarcina a fost deosebit de grea, nu am nici o îndoială că a fost stimulativă pe plan intelectual. Traducerea, în special traducerea unei lucrări filosofice, nu este un simplu proces mecanic. Traducerea este o întreprindere creatoare. Ambiguitățile şi neclaritățile sunt omniprezente in toate limbile naturale. Traducerea unui text într-o altă limbă, care are propriile sale ambiguități şi neclarități (diferite de cele ale limbii din care se traduce), îl obligă pe traducător să se confrunte cu cele aflate în textul pe care îl traduce.

Adesea, se impun de la sine diferite traduceri ale uneia şi aceleiaşi propoziții, uneori uşor diferite unele de celelalte, alteori profund diferite. Traducătorul trebuie să decidă. În cazul unui bun traducător, este de presupus că deciziile pe care le ia captează intențiile autorului. Dar la urma urmelor şi intenţiile autorului pot fi ambigue sau neclare. O interpretare lingvistică a textului trebuie să fie, prin urmare, deopotrivă o interpretare filosofică a operei.

Oricum a decis Dumitru Gheorghiu să interpreteze diferite chestiuni în traducerea sa, sunt pe deplin convins că deciziile lui nu au influențat în nici un fel principala intenţie a acestei cărţi. Dacă există limite ale limbii, atunci acest fapt este adevărat despre limba română în aceeaşi măsură în care este adevărat despre limba engleză, iar aceste limite sunt contradictorii în limba română în aceeaşi măsură în care sunt contradictorii în limba engleză. Acesta este un fapt pe care nici o traducere nu îl poate schimba.

GRAHAM PRIEST
St Andrews
Decembrie, 2005

INTRODUCERE

Dao care poate fi rostit nu este eternul Dao.

Lao zi, *Dao De Jing**

---

* Lao zi, *Cartea despre Dao şi putere* (*Dao De Jing*) *cu ilustrări din Zhuang zi*, traducere din chineza veche de Dinu Luca, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 41.

DINCOLO DE LIMITĂ

§1
Limitele gândirii

Finitudinea este un fapt de bază al fiinţării umane. Indiferent dacă acest fapt este luat drept un izvor de amărăciune sau de alinare, este neîndoios că există limite pentru orice înfăptuire umană, fie acestea limite ale rezistenţei umane, ale resurselor sau ale vieţii înseşi. Uneori putem doar specula cu privire la ceea ce sunt aceste limite, dar că sunt acolo, asta ştim. De exemplu, putem doar bănui care este limita de timp pentru a parcurge o milă, dar ştim că există o limită, dată de viteza luminii, dacă nu de mult mai multe lucruri mundane.

Această carte este despre un anumit tip de limite; nu este despre limitele strădaniilor corporale, precum parcurgerea unei mile, ci despre limitele minţii. Le voi numi limite ale gândirii, deşi cuvântul „gândire" aici trebuie să fie înţeles in sensul său obiectiv, fregeean, privitor la conţinutul stărilor noastre intensionale, nu la conştiinţa noastră subiectivă.[1] Aceste limite ar putea fi descrise şi ca limite conceptuale, întrucât privesc limitele conceptelor noastre. Oricum ar fi numite, la finalul cărţii voi da o caracterizare structurală precisă a limitelor în discuţie, sub forma Schemei Incloziunii. Deocamdată, unele exemple vor fi suficiente pentru a indica ce am în vedere: limitele a ceea ce poate fi exprimat; limitele a ceea ce poate fi descris sau conceput; limitele a ceea ce poate fi cunoscut; limitele iterării unei operaţii sau a alteia, infinitul în sensul său matematic.

Limitele de acest tip furnizează graniţe dincolo de care anumite procese conceptuale (descrierea, cunoaşterea, iterarea etc.) nu pot

---

[1] Peter Slezak mi-a sugerat că ar putea să existe o legătură importantă între fenomenele care ne vor preocupa în această carte şi conştiinţa subiectivă. Vezi Slezak (1983).

trece; un fel de *ne plus ultra* conceptual. Teza cărţii mele este că aceste limite sunt dialetheice, ceea ce înseamnă că ele sunt subiectul sau terenul contradicţiilor adevărate. În fiecare caz, contradicţia are drept efect pur şi simplu faptul că procesele conceptuale în discuţie *depăşesc* aceste graniţe. Astfel, limitele gândirii sunt graniţe care nu pot fi depăşite, dar care totuşi sunt depăşite.

În fiecare dintre cazuri există o totalitate (a tuturor lucrurilor exprimabile, descriptibile etc.) şi o operaţie corespunzătoare care generează un obiect ce se află deopotrivă înăuntrul şi în afara totalităţii. Voi numi aceste situaţii, respectiv, *Închidere* şi *Transcendenţă*. În general, atât pentru Închidere, cât şi pentru Transcendenţă, argumentele folosesc o formă de auto-referinţă, o metodă care este deopotrivă venerabilă şi puternică.[2] În mod obişnuit, Închiderea este stabilită reflectând asupra practicii conceptuale în discuţie. Într-un context polemic, această procedură poate să apară ca un argument *ad hominem*. Argumentele pentru Transcendenţă sunt de tipuri mult mai diverse; adesea, acestea necesită aplicarea unei teorii sie însăşi. Unele dintre aceste argumente sunt mai tehnice; un exemplu tipic al acestora este diagonalizarea, o tehnică familiară a paradoxurilor logice. Această construcţie este exact o euristică ce doboară graniţele, care, dată fiind orice graniţă de un tip corespunzător, poate fi aplicată pentru a o încălca.

§2
Dialetheismul

Ideea că o contradicţie poate fi adevărată sau că dialetheismul (concepţia conform căreia există contradicţii adevărate) are sens poate fi încă dezagreabilă şi chiar ameninţătoare pentru mulţi filosofi contemporani de limbă engleză. Cel mai adesea, chiar şi numai sugerarea acestei idei va fi întâmpinată cu o neînţelegere totală.

---

[2] După cum se poate dovedi, este mai mult decât atât: această metodă caracterizează filosofia însăşi. Vezi Priest (1991a).

Cum poate fi adevărată o contradicție? La urma urmei, logica ortodoxă ne asigură că, pentru orice enunț α, doar *unul* dintre α și $\neg\alpha$ este adevărat. Răspunsul simplu este acela că logica ortodoxă, oricât de bine fortificată, este doar o *teorie* despre felul în care funcționează particulele logice, cum este negația, și nu există nici o garanție *a priori* că această teorie este corectă.[3]

Date fiind două stări de lucruri, există, în general, patru posibilități: are loc una, dar nu și cealaltă, reciproca, au loc ambele sau nu are loc nici una. În particular, date fiind stările de lucruri *α este adevărat* și *α este fals*, există, fără a presupune cumva ceea ce trebuie demonstrat, aceste patru posibilități. Teoria logică standard *presupune* pur și simplu că doar două dintre acestea trebuie să fie admise. Concepții ușor mai liberale consideră că poate să apară o a treia posibilitate: cazul *nici una*. Simetria, dacă nu altceva, sugerează că poate fi considerată și cea de-a patra posibilitate. Să presupunem, atunci, că permitem ca enunțurile să ia drept valori semantice una dintre cele patru *submulțimi* corespunzătoare ale mulțimii {*adevărat*, *fals*}. Cum funcționează acum condițiile de adevăr (și falsitate) pentru, de pildă, negație și conjuncție? Exact așa cum v-ați aștepta. $\neg\alpha$ este adevărat ddacă α este fals și reciproc. Similar, $\alpha \wedge \beta$ este adevărată ddacă ambii conjuncți sunt adevărați și este falsă dacă cel puțin un conjunct este fals. În particular, dacă α este deopotrivă adevărat și fals, tot așa este $\neg\alpha$ și tot așa este $\alpha \wedge \neg\alpha$. Prin urmare, o contradicție poate fi adevărată (cu toate că și falsă).[4]

Întrucât este atât de ușor de construit o teorie logică de acest tip, merită să punem întrebarea *de ce* dialetheismul ar fi atât de insuportabil pentru sensibilitatea filosofilor moderni. Mă tem că răspunsul

---

[3] Astfel, atunci când Quine ((1970), p. 81) acuză că cineva care susține că o contradicție poate fi adevărată nu știe despre ce vorbește, situația este exact analoaga celei a unui fizician newtonian care se plânge că cineva care susține că timpul poate să curgă diferit in sisteme de referință diferite nu știe despre ce vorbește. Pentru discuții suplimentare, vezi Priest (1987), cap. 14.

[4] Semantica de acest tip poate fi făcută cu ușurință riguroasă. Detalii pot fi găsite în secțiunea 1 a anexei tehnice la partea a 3-a a acestei cărți. Am ignorat acolo cazul *nici una*, pe temeiuri date în Priest (1987), 4.7.

este sociologic, mai curând decât rațional. Încă de la Aristotel, ideea că o contradicție ar putea fi adevărată a fost puternic contestată.[5] Aristotel a argumentat detaliat împotriva acestei idei în cartea a 3-a a *Metafizicii*.[6] Din cauza autorității de magistru pe care Aristotel a avut-o în Evul Mediu, subiectul a devenit închis şi, spre deosebire de multe alte subiecte asupra cărora s-a pronunțat Aristotel, acesta nu a fost redeschis ulterior în mod semnificativ – cel puțin până de curând. Puțini filosofi (cu excepția notabilă a lui Hegel şi a câtorva dintre urmaşii săi intelectuali) l-au pus sub semnul întrebării pe Aristotel. Şi nu cunosc nici o apărare istorică a legii non-contradicției, de la Aristotel încoace, care să merite a fi menționată. Este aşa pentru că argumentele lui Aristotel erau definitive? Deloc. După cum se poate arăta, acestea nu funcționează defel. Dar chiar şi dacă argumentele ar fi fost in ultimă instanță corecte, acestea nu ar fi putut închide dezbaterea asupra chestiunii: argumentul său principal este atât de obscur încât este greu de spus ce este de fapt acesta, iar celelalte argumente sunt doar cu puțin mai mult decât nişte remarci făcute în treacăt.[7]

Ca atare, ce alte argumente ar mai fi? Lăsând la o parte apelul la teoria logică standard, despre care am văzut deja că presupune pur şi simplu ceea ce trebuie demonstrat, cel mai des întâlnit este argumentul conform căruia o contradicție nu poate fi adevărată, întrucât contradicțiile implică orice şi nu orice este adevărat. Acest argument nu este mai bun decât un apel la semantica standard. Indiscutabil, nu orice este adevărat, dar în semantica alternativă schițată mai sus, după cum ar trebui să fie clar, argumentul de la $\alpha \wedge \neg\alpha$ la un β oarecare nu trebuie să păstreze adevărul, astfel că nu este valid.[8]

---

[5] Vezi, de exemplu, Dancy (1975), cap. 3.

[6] În aceeaşi carte, Aristotel argumentează împotriva posibilității ca un enunț să nu fie nici adevărat, nici fals, deşi în alte locuri, de exemplu în cap. 9 din *Despre interpretare*, el pare să arate mult mai multă simpatie acestei idei.

[7] Argumentele sunt descrise, analizate şi respinse în Łukasiewicz (1971) şi în Dancy (1975).

[8] Asemănător, forma de inferență numită în mod obişnuit silogismul disjunctiv (α, $\neg\alpha \vee \beta \vdash \beta$) este nevalidă. Fie α deopotrivă adevărat şi fals şi β doar fals. Atunci

Multe argumente mai subtile intenţionează să arate că o noţiune fundamentală sau alta, de exemplu adevărul, validitatea sau raţionalitatea, cer consistenţa. Nu mă voi ocupa de aceste subiecte aici. Tot ceea ce trebuie observat este că aceste argumente, orice ar fi ele, nu sunt nici evidente, nici evident corecte. Astfel, este nesăbuit să-ţi închizi mintea faţă de posibilitatea dialetheismului.

Desigur, nu intenţionez să sugerez că aceste argumente nu trebuie să fie discutate: ele ridică probleme profunde privind chiar esenţa logicii. Le-am discutat în cartea *In Contradiction* (1987), care conţine o apărare a dialetheismului şi la care aş trimite cititorii pentru detalii suplimentare. Într-un anumit sens, *In Contradiction* începe acolo unde se sfârşeşte Partea a treia a cărţii de faţă: cu dialetheismul şi paradoxurile auto-referinţei. Poate că mult mai important este faptul că investigaţiile din cartea de faţă constituie o aplicaţie a tezei principale a acelei cărţi la un domeniu particular, o cercetare mai detaliată a unui sector al transconsistentului.

§3
Istoria limitelor

Relaţia dintre limitele gândirii şi contradicţie poate fi reprezentată ca un vas de sânge care curge proeminent prin istoria filosofiei occidentale – atât doar că este mai curând o arteră principală.[9] Prin urmare, am decis să structurez această carte ca o serie de studii de caz asupra aspectelor gândirii unor filosofi de importanţă istorică.[10] Dacă un filosof nu apare în aceste pagini, cu siguranţă nu intenţionez să sugerez că limitele gândirii nu joacă un anumit rol în opera sa. Istoricii ideilor află foarte repede – spre disperarea lor – că

premisele silogismului sunt adevărate (întrucât o disjuncţie este adevărată ddacă un disjunct este adevărat), dar concluzia nu este adevărată.

[9] Bănuiesc că această susţinere este adevărată şi despre filosofia orientală, deşi cunoaşterea mea a acestei filosofii este foarte limitată.

[10] Această întreprindere cere o mulţime de citate. Dacă nu se specifică altfel, toate sublinierile din citate aparţin autorilor. În conformitate cu stilul editurii Cambridge University Press, toate elipsele de la începutul şi sfârşitul unui citat au fost omise.

subiectele pe care le abordează apar a fi matematic dense: între oricare doi autori care au scris despre un subiect pare să existe şi un al treilea. Ca atare, trebuie făcută o selecţie. Am ales pe acei filosofi care au adus contribuţii la tema în discuţie sub forma unor idei şi argumente interesante. Las pe cititor să judece dacă acest interes este obiectiv sau mai curând subiectiv.

Cu toate că materialul din această carte ţine cu precădere de istorie, cartea nu este în primul rând una de istorie. De la un capăt la celălalt, interesul meu rezidă in teza centrală privind natura dialetheică a limitelor gândirii; materialul istoric este un mijloc de ilustrare a acestei teze. Din acest motiv şi pentru că nu vreau ca pădurea să nu se mai vadă din cauza copacilor, nu am dat curs unor discuţii pe care un istoric al filosofiei le-ar putea aprecia ca fiind echilibrate. Dacă am înclinat balanţa în favoarea mea, rog să fiu scuzat în context. Împrejurarea că toate interpretările se încadrează în mod clar intr-o schemă mai amplă spune ceva în favoarea ambelor laturi ale discuţiei; şi sper ca interpretările mele ale unor filosofi consideraţi aici să fie interesante în sine.

§4
Structura cărţii

În Partea întâi a cărţii vom examina un număr de filosofi prekantieni în lucrările cărora figurează limitele gândirii. În aceste lucrări, contradicţia apare în diferite locuri, deşi adesea dincolo de suprafaţă. Aceşti filosofi au sugestii cu privire la natura contradictorie a limitelor şi pregătesc calea celor ce urmează. Partea a doua examinează textele clasice ale lui Kant şi Hegel. Aceşti doi autori furnizează prima recunoaştere deschisă (chiar dacă, în cazul lui Kant, una ostilă) şi prima teoretizare a situaţiei. Cu toate acestea, înţelegerea contradicţiilor de către cei doi autori este una de tip informal. O articulare formală a structurii implicate a fost realizată în discuţiile ulterioare asupra paradoxurilor auto-referinţei. Partea a treia se referă la aceste discuţii. În această parte vom întreprinde

o articulare formală precisă a fenomenului care ne preocupă aici. În Partea a patra vom aborda filosofia limbajului. Multe dintre problemele tradiţionale ale filosofiei şi-au găsit formulările lor moderne ca probleme despre limbaj, iar cea care ne preocupă aici este exact de acest tip. În această parte vom examina manifestarea fenomenului în zona limbajului.

După cum va deveni evident, studiile de caz pe care le vom trata în această carte apar, în linii mari, în ordine cronologică. Un aspect important pe care îl vom observa pe parcurs este emergenţa unui model istoric notabil. Acest aspect poate să nu fie evident în primele părţi ale cărţii: poate să pară că tratez un număr de fenomene disparate şi fără legătură unele cu altele. Dar, ca şi faptele dintr-un roman poliţist, toate acestea încep să se lămurească la sfârşit. Dacă lipsa de unitate îl va izbi pe cititor la început, voi cere doar puţină răbdare.

Ar trebui să spun din capul locului că mulţi dintre filosofii despre care discut în carte nu şi-ar fi privit opera în termenii modelului pe care l-am zugrăvit. Într-adevăr, gândul că o contradicţie ar putea fi adevărată ar fi fost o nenorocire pentru mulţi dintre ei. Cu toate acestea, o înţelegere deplină a filosofiilor, ca şi a oamenilor, poate fi adesea obţinută în lumina a ceea ce a fost reprimat. De aceea, apreciez că o examinare a aspectelor pertinente ale lucrărilor acestor filosofi pe fundalul unui dialetheism conştient de sine este clarificatoare.

Cea mai remarcabilă excepţie în privinţa reprimării istorice a contradicţiei este Hegel. Mai presus de toţi filosofii, Hegel a înţeles natura dialetheică a limitelor gândirii, chiar dacă stilul său literar frustrant de obscur ar putea ascunde acest fapt cititorului obişnuit (dacă vreun cititor al lui Hegel ar putea fi descris ca fiind obişnuit). Prin urmare, capitolul despre Hegel este axul central al cărţii. Ca şi vârful unei suprafeţe conice de lumină, acest capitol focalizează toate razele gândirii anterioare, ca şi pe cele ulterioare.

§5
... *şi rolul logicii în această carte*

Peste tot în această carte folosesc limbajul logicii moderne, acolo unde este adecvat. În cea de-a treia parte a cărţii, acest limbaj este inevitabil. În pofida acestui fapt, sper ca această carte – sau, oricum, semnificaţia sa principală – să fie inteligibilă celor care nu cunosc multă logică. Un curs de iniţiere în logică ar trebui să fie suficient. Chiar şi în cea de-a treia parte a cărţii am încercat să explic noţiunile tehnice în aşa fel încât acestea să fie inteligibile cititorilor care nu sunt logicieni, cu singura condiţie ca aceştia să fie pregătiţi să parcurgă materialul fără grabă. Pe de altă parte, de regulă, argumentele detaliate din această parte a cărţii pot fi omise fără ca aceste omisiuni să afecteze prea mult înţelegerea principalelor aspecte de către cititor.

Notaţia logică pe care o folosesc peste tot este in întregime cea standard (sau una dintre cele standard[11]). Orice notaţie non-standard este explicată acolo unde este introdusă (deşi poate că non-logicienii ar prefera să reţină că „ddacă" este o prescurtare pentru „dacă şi numai dacă"). Oricum, ar trebui spus un cuvânt despre condiţional, $\rightarrow$. Pe cât este posibil, intenţionez ca subiectele abordate in carte să fie independente de teoriile condiţionalului. Prin urmare, voi folosi săgeata ca un condiţional generic. Acolo unde argumentul are în vedere trăsături foarte specifice ale condiţionalului, voi face, de regulă, comentarii asupra acestui fapt.

Cartea este, aşadar, o mixtură de logică şi istoria filosofiei. Dacă este o mixtură neobişnuită, totuşi sper că poate fi una productivă. Sper că va da celor ce o citesc ceva din plăcerea pe care mi-a dat-o mie scriind-o. Fireşte, aş dori să conving cititorul atât că limitele gândirii sunt dialetheice, cât şi că aplicaţiile acestei teze clarifică

---

[11] Mai precis, această notaţie este cea din (de exemplu) Bell şi Machover (1977), secţiunile 4 şi 5.

istoria anumitor aspecte centrale ale filosofiei. Dar chiar dacă această carte nu realizează acest deziderat, sper cel puțin că îl va determina pe cititor să depășească limitele propriei sale gândiri, obligându-l să ajungă acolo unde nici un gând (sau, oricum, nici un gând de-al său) nu a mai ajuns până acum.

PARTEA 1

LIMITELE GÂNDIRII ÎN FILOSOFIA PREKANTIANĂ

Socotesc că ar fi suficient să distrug orice (...) idee pozitivă de infinit, pentru a-l întreba dacă a avut-o, indîferent dacă a putut ajunge la ea sau nu.

JOHN LOCKE, *Eseu asupra intelectului omenesc*

1. LIMITELE EXPRIMĂRII

Introducere

În această carte ne vor preocupa patru limite ale gândirii: limitele exprimabilului, limitele iterabilului (infinitul matematic), limitele cogniției și limitele conceperii. După cum vom vedea pe parcurs, între aceste lucruri există o strânsă legătură. Oricum, nimeni înainte de Kant nu a sesizat clar acest fapt. În Partea întâi a cărții vom examina modalitățile în care aceste limite apăreau în filosofia prekantiană. Aceasta ne va conduce la examinarea unui număr de teme care, inițial, pot să pară ca fiind fără legătură unele cu altele. După cum am spus în Introducerea cărții, dacă așa stau lucrurile, sper ca răbdarea să fie răsplătită.

Prima limită care ne va preocupa aici este limita exprimabilului, care, probabil, este cea mai fundamentală dintre limitele de care ne vom ocupa în carte. Din mai multe motive, se poate presupune că trăsăturile lumii (non-lingvistice) sunt în așa fel încât depășesc capacitatea limbajului de a le exprima. Dacă este intr-adevăr așa, atunci încercările de a spune ce sunt aceste limite sunt predispuse la a sfârși in contradicții. Căci într-o astfel de încercare, cineva este predispus la a spune ceea ce nu se poate spune.

În acest capitol vom examina trei temeiuri pentru a presupune că există trăsături ale lumii care transcend limbajul. Bune candidate pentru trăsături ale lumii care sunt predispuse la a face parte din această categorie sunt cele despre care s-ar putea considera că alcătuiesc, într-un anumit sens, realitatea ultimă; de exemplu, materia fundamentală sau Dumnezeu. Vom examina câte o abordare a fiecăreia dintre aceste chestiuni, care le plasează in categoria inexprimabilului: abordarea lui Aristotel a materiei prime și descrierea lui

Dumnezeu de către Cusanus. Dar înainte de aceasta, vom începe cu un temei mult mai radical pentru existența inexprimabilului; un temei care, dacă ar fi corect, ar arăta că întreaga realitate este inexprimabilă: perspectiva lui Cratylos asupra fluxului înțelesului.

§1.1
Fluxul

Cratylos a fost un filosof al secolului al V-lea î.H., aproximativ contemporan cu Socrate şi un discipol al filosofului Heraclit. Heraclit susținea cu putere că totul este într-o stare de perpetuă schimbare sau de flux.[1] Ceea ce înțelegea el prin aceasta este oarecum controversabil dar putem distinge o interpretare mai slabă şi una mai tare. Pentru ca ceva să fie într-o stare de perpetuă schimbare, este pesemne suficient şi necesar ca acel ceva să se afle într-un proces de pîerdere a *unora* dintre proprietățile sale. Interpretarea slabă este pur şi simplu aceea că totul se schimbă în acest sens. O interpretare mult mai tare este aceea că toate lucrurile îşi pierd *toate* proprietăţile. La urma urmei, dacă totul se schimbă, atunci faptul că x este P se schimbă. Orice ar fi susținut personajul istoric Heraclit (şi nu există nici un temei special pentru a presupune că a susținut forma tare a doctrinei[2]), Cratylos însuşi susținea forma tare.

Forma slabă a doctrinei este una foarte plauzibilă, cel puțin dacă ne restrângem la lumea materială. Dată fiind existența a două lucruri în univers care se află în mişcare unul față de celălalt (ceea ce pare a fi dincolo de orice indoială), rezultă că orice lucru se află in mişcare față de cel puțin un lucru şi astfel îşi schimbă una dintre proprietăți. Forma mai tare apare ca fiind mai puțin plauzibilă. Australia, de exemplu, este în emisfera sudică; a fost ieri şi va fi mâine. Aici, deci, este o proprietate a Australiei care nu se schimbă. Desigur, Australia se află într-un proces de derivă continentală şi

---

[1] Vezi Barnes (1979), cap. 4.

[2] *Ibid.*, p. 69.

probabil că acest proces a adus-o in emisfera sudică şi tot acest proces o va scoate din emisfera sudică într-o bună zi. Dar nu se poate spune că această proprietate se schimbă acum. Cu toate acestea, aici este posibil un răspuns. Dacă nu gândim in termeni de zile sau săptămâni, ci in termeni de perioade geologice, atunci apare mult mai natural să spunem că proprietatea Australiei de a se afla în emisfera sudică este acum (în această perioadă geologică) în schimbare. În acest fel, considerând anverguri temporale mult mai largi, teza mai tare devine mult mai plauzibilă.

La momentul potrivit va apărea chestiunea dacă se schimbă înțelesul cuvintelor şi al propozițiilor. Deşi cu greu se poate susține că înțelesul cuvintelor se schimbă peste noapte, cu siguranță apare a fi adevărat că ințelesul acestora se schimbă, cu condiția să considerăm o anvergură temporală suficient de largă. În sute de ani, multe cuvinte şi-au schimbat utilizarea şi deci înțelesul. Prin urmare, şi înțelesurile sunt expuse la versiunea tare a tezei lui Heraclit.

§1.2
Platon împotriva lui Cratylos

Versiunea tare a doctrinei fluxului a lui Cratylos a fost criticată de Platon, în primul rând în *Theaitetos*, 181b–183c. Partea relevantă a argumentului decurge după cum urmează (182c–e).[3] Socrate este exponentul lui Platon, iar Theodoros are sarcina de neinvidiat de a-l apăra pe Cratylos:

SOCRATE (...) după afirmația voastră, totul se mişcă şi curge, nu-i aşa?

THEODOROS Ba da.

SOCRATE Şi nu o face după unul dintre cele două feluri de mişcare pe care le-am distins: translarea şi alterarea?

THEODOROS Cum să nu; cel puțin dacă va fi mişcare în sens absolut.

---

[3] Traducerea este luată din McDowell (1973). [Vezi traducerea românească de Marian Ciucă, în Platon, *Opere VI*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.]

SOCRATE Dacă însă ar fi doar translat, fără să fie şi alterat, am putea spune, desigur, care este, după modul în care curg, natura lucrurilor translate, nu-i aşa?

THEODOROS Aşa este.

SOCRATE Dar fiindcă o afirmaţie ca „ceea ce curge, curge alb" nu rezistă deloc – dimpotrivă, se schimbă (aşa încât există şi o curgere a albeţii înseşi, ca şi o trecere spre altă culoare pentru a nu fi surprinsă că rămâne aceeaşi) – poate exista oare ceva care să fie denumit cu numele unei culori anumite, în aşa fel încât denumirea dată să fie şi corectă?

THEODOROS Cum ar putea fi, Socrate? Într-adevăr, cum s-ar putea face aşa cu orice altceva de acest fel, dacă, o dată cu rostirea, se strecoară pe furiş, ca unul care curge?

De reţinut expresia „ceea ce curge, curge alb" din ultima intervenţie a lui Socrate; ne vom întoarce la aceasta. Argumentul de mai sus este înglobat într-o discuţie despre percepţie. Ca atare, dialogul continuă cu ilustrarea tezei sale prin aplicarea acesteia la percepţie.

SOCRATE Ce vom spune în cazul acesta despre un simţ, oricare – de pildă văzul sau auzul? Cumva că rămâne în starea de văz sau de auz?

THEODOROS Nu trebuie câtuşi de puţin, din moment ce totul se mişcă.

SOCRATE Atunci nu trebuie, desigur, spus despre ceva că „vede", mai degrabă decât că „nu vede" şi nici că are vreun alt simţ, mai degrabă decât că nu îl are, o dată ce totul se mişcă în ambele feluri.

THEODOROS Aşa se pare.

Acum, felul în care trebuie interpretat acest argument depinde de interpretarea expresiei „ceea ce curge, curge alb" şi, în mod esenţial, de referinţa subiectului acestei expresii. Un mod natural de a lua acest subiect (în virtutea a ceea ce susţinea Socrate în intervenţia sa anterioară) este acela de a-l considera ca referindu-se la lucrul care se mişcă. Dar un alt mod posibil (în vîrtutea referîrii la albeaţa însăşi din următoarea frază) este acela de a considera subiectul menţionat ca referîndu-se la albeaţa însăşi sau la ceea ce înseamnă a fi alb.

Să presupunem că interpretăm argumentul în primul mod. Atunci forța argumentului constă pur şi simplu din aceea că, dacă totul este într-o stare de perpetuă schimbare, atunci este imposibil să se spună ceva adevărat. Nu este vorba doar despre faptul că pe măsură ce am enunțat ceva, de pildă că un obiect este alb, starea de lucruri descrisă se va fi schimbat. Mai curând, după cum arată clar ilustrarea privind percepția, ideea este aceea că, întrucât obiectul este într-o stare de perpetuă schimbare, acesta nu este nici categoric alb, nici categoric non-alb. Prin urmare, afirmația că este alb nu este adevărată.

Un argument de acest tip este folosit chiar în dialogul *Cratylos* (439c–440a) împotriva opiniei conform căreia formele platoniciene, în special, sunt într-o stare de perpetuă schimbare:[4]

SOCRATE (...) Ia o clipă în considerare, Cratylos prietene, lucrul pe care eu însumi l-am inchipuit în vis de multe ori. Oare suntem noi in măsură să spunem că există ceva bun şi frumos în sine, şi la fel despre fiecare dintre realîtăți?

CRATYLOS Mie, Socrate, mi se pare că da.

SOCRATE Atunci să luăm în considerare acest lucru: nu dacă un chip este frumos sau ceva de felul acesta, aşa cum par toate a fi supuse curgerii, ci frumosul în sine. Nu este oare acesta întotdeauna aşa cum este?

CRATYLOS Neapărat.

SOCRATE Să fie oare cu putință, dacă e veşnic trecător, să-l denumim pe bună dreptate, spunând o dată că este într-un fel, alteori într-altul? Dar în timp ce noi am vorbi, n-ar deveni el în chip necesar şi pe loc altul, sustrăgându-se şi nemaifiind cum era?

CRATYLOS Neapărat.

SOCRATE Dar cum ar putea să fie ceva, care să nu aibă defel o aceeaşi stare? Căci dacă ar întârzia cât de puțin in situația de a fi, e limpede că în răstimpul acela nu s-ar mişca. Dacă, în schimb, este întotdeauna într-o aceeaşi stare şi este întotdeauna acelaşi, cum ar putea să se schimbe sau să se mişte, fără să se îndepărteze de forma sa?

CRATYLOS În nici un chip.

---

[4] Traducerea este luată din Fowler (1970), pp. 187 şi urm. [Vezi traducerea românească de Simina Noica, în Platon, *Opere III*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.]

SOCRATE Dar nici nu ar mai putea fi cunoscut de nimeni. Căci de îndată ce s-ar apropia cineva să-l cunoască, ar deveni altul şi într-alt fel, aşa încât n-ai mai putea şti ce este sau cum este. Nici o cunoaştere, de bună seamă, nu poate cunoaşte aceea ce cunoaşte, dacă lucrul nu are un caracter determinat.

CRATYLOS În nici un chip.

Argumentul nu este teribil de convingător. Punctul său slab rezidă în trecerea de la o premisă care asertează că un lucru îşi schimbă stările la concluzia conform căreia acel lucru nu se află în mod categoric în vreo stare. Această trecere este nevalidă: chiar dacă, intr-un anumit sens, Australia se schimbă din a fi în emisfera sudică, este încă în mod categoric în această emisferă. Chiar dacă luăm schimbarea ca fiind pe cât se poate de rapidă, chestiunea rămâne aceeaşi. Să presupunem că un vehicul accelerează de pe loc cu o viteză v, dată de ecuaţia $v = t$, unde t este timpul (şi atât v, cât şi t sunt măsurate în unităţi adecvate). Atunci, pentru $t = 1$, viteza sa este instantaneu 1. Cu toate că se schimbă, nu rezultă că viteza nu este în mod categoric 1 în acel moment.

Posibil, Platon ar fi argumentat după cum urmează. Dacă un lucru se află într-o stare doar pentru un moment, atunci, întrucât momentul nu are durată, lucrul nu este în nici un interval de timp într-o stare, şi deci nu este în acea stare. Oricum, noi avem acum (pesemne) o mai bună înţelegere a relaţiei dintre puncte şi continuu decât avea Platon şi din această perspectivă putem vedea că argumentul subsidiar este el însuşi greşit, întrucât confundă timpul cu durata: o stare de lucruri poate să aibă loc într-un moment, deşi acel moment însuşi nu are vreo durată.

§1.3
Stabilitatea înţelesului

Cea de-a doua interpretare, radical diferită, a argumentului din *Theaitetos* apare dacă interpretăm expresia ambiguă ca referindu-se la albeaţa însăşi, adică la înţelesul predicatului „alb". (La urma urmei, dacă totul se schimbă, atunci şi acesta se schimbă). Dacă înţelesul lui „alb" se schimbă permanent, atunci nu suntem în nici un fel îndreptăţiţi să spunem că ceva este alb: atunci când vom fi spus-o, cuvintele noastre vor însemna altceva.[5] Astfel, rezultă, se pare, că în concepţia lui Cratylos, nimic nu poate fi exprimat.

Nu vreau să intru aici în discuţia cu privire la modalitatea corectă de interpretare a argumentului.[6] Oricum, această interpretare face cel puţin ca schimbarea care apare câteva rânduri mai departe să fie ceva mai inteligibilă (183a–b):

SOCRATE (...) pe cât se pare, ceea ce s-a vădit este că, dacă totul se mişcă, atunci orice răspuns ar da cineva despre orice ar fi la fel de adevărat: zicând că „este" aşa ori altfel sau, dacă vrei, că „devine" aşa ori altfel, ca să nu-i ţinem pe dumnealor în loc cu acest cuvânt.

THEODOROS E adevărat ce spui.

SOCRATE Da, Theodoros, în afară de faptul că am spus „aşa" şi „altfel". Căci nu trebuie să rostim deloc acest „aşa", fiindcă ceea ce este aşa nu ar mai fi deloc în mişcare, după cum nici „altfel", căci nici acesta nu este deloc în mişcare. Se cere stabilit un alt cuvânt pentru cei care folosesc principiul

---

[5] McDowell (1973), p. 181, formulează argumentul într-o formă uşor modificată. Conform acestui autor, dacă albeaţa însăşi se schimbă permanent, atunci nu o putem identifica pentru a o predica despre ceva. Cred că acest punct de vedere este mai puţin plauzibil: din faptul că ceva se schimbă permanent nu rezultă că nu putem identifica acel ceva. Oamenii se schimbă tot timpul, dar sunt în mod normal reidentificabili.

[6] Cornford (1935), pp. 98-99, şi McDowell (1973), p. 183, pledează pentru cea de-a doua interpretare, iar Crombie (1963), pp. 27-33, şi Bostock (1988), pp. 99-110, nu sunt de acord cu această interpretare.

acesta, căci în acest moment nu mai au expresii pentru ideea lor – doar dacă nu li s-ar potrivi poate „nicidecum aşa“, ca o exprimare nedeterminată.
THEODOROS Aceasta este, fără îndoială, cea mai potrivită vorbă pentru ei.

În această interpretare, argumentul vizează să stabilească faptul că nimic nu poate fi exprimat. Atunci, în particular, însăşi concepţia lui Cratylos este inexprimabilă. *Prima facie*, aceasta nu trebuie să-l implice într-o contradicţie. La urma urmei, dacă el este gata să trăiască în tăcere, atunci el poate accepta tocmai această concepţie. Şi există unele dovezi potrivit cărora personajul istoric Cratylos şi-a însuşit forţa acestui argument. Căci, aşa cum relatează Aristotel (*Metafizica* 1010a), Cratylos a fost în cele din urmă redus la tăcere:[7]

Un alt motiv al părerii lor e acela că întreaga fire e în mişcare, iar despre ceea ce se mişcă mereu nu se poate afirma un adevăr trainic; cel puţin este exclus să poţi afirma vreun adevăr despre cea ce se schimbă în toate chipurile, necontenit. Din acest fel de a concepe lucrurile s-a cristalizat, ajungând la maximum de înflorire, opinia acelora ce se dădeau drept adepţi ai lui Heraclît, opinie pe care o împărtăşea şi Cratylos; acesta era de părere că, la urma urmei, nu trebuie să spui nici o vorbă. El numai arăta cu degetul şi critica spusa lui Heraclît că nu poţi să te cufunzi în acelaşi râu de două ori, căci Cratylos însuşi credea că nu poţi face lucrul acesta nici măcar o dată.

Dacă, totuşi, Cratylos îşi exprima concepţiile, aşa cum, după câte s-ar putea presupune, a făcut-o, din moment ce a exprimat puncte de vedere cu privire la cufundarea în râuri, atunci se pare că el era într-o poziţie contradictorie. Şi chiar dacă el nu spunea nimic, tot pare a fi o contradicţie implicită în poziţia sa. Căci, la urma urmei, chiar şi pentru ca cineva să ajungă la concluzia că nu se poate vorbi, este necesar să-şi exprime sieşi acest gând, or cum se poate face aceasta, dacă nu există vreun limbaj (nici măcar un limbaj al gândirii!) în care acest gând să poată fi exprimat?

---

[7] Traducerea este luată din Barnes (1979), p. 68. [Vezi traducerea românească de Şt. Bezdechi, în Aristotel, *Metafizica*, Editura IRI, Bucureşti, 1996.]

Întâlnim aici pentru prima dată inexprimabilul şi contradicţia la care conduce acesta. Aplicând teoria lui Cratylos la el însuşi, rezultă că aceasta nu este in domeniul exprimabilului (Transcendenţă), dar el reuşeşte în a o exprima, cel puţin pentru el însuşi (Închidere).

Oricum, să examinăm din nou mai amănunţit argumentul pentru inexprimabilitate. Am văzut în 1.1 că punctul de vedere heraclitic extrem conform căruia totul este intr-o stare de flux este plauzibil dacă, dar numai dacă, considerăm anverguri temporale suficient de largi. Acum, dacă înţelesul cuvintelor lui Cratylos se schimbă foarte brusc, de pildă înainte ca un ascultător să le poată auzi şi înţelege, atunci cred că este perfect în regulă să se spună că acesta nu-şi poate exprima concepţiile. Dar cuvintele îşi schimbă înţelesurile doar de-a lungul unor intervale de timp relativ lungi, caz în care Cratylos îşi poate exprima cu siguranţă concepţiile sale unui auditoriu localizat (chiar dacă nu într-un mod invariabil şi, prin urmare, irelevant). Astfel, argumentul pentru Transcendenţă eşuează. În pofida acestui fapt, discuţia ridică problema importantă a ceea ce se întâmplă dacă şi acolo unde înţelesurile pot fi nedeterminate, chestiune care va fi o preocupare centrală pentru noi ceva mai târziu.

§1.4
Aristotel despre substanţă şi schimbare

Să ne îndreptăm acum atenţia către cel de-al doilea subiect al nostru: materia primă, aşa cum apare această noţiune în scrierile lui Aristotel sau în interpretarea tradiţională a acestora. Căci trebuie spus de la bun început că problema dacă Aristotel a susţinut existenţa materiei prime este una discutabilă. Opinia tradiţională este că a făcut-o. Unii cărturari moderni au atacat această opinie,[8] iar alţi cărturari moderni la fel de remarcabili au apărat opinia tradiţională.[9] Mie mi se pare că Aristotel a susţinut punctul de vedere

---

[8] De exemplu King (1956); Charlton (1970), anexa.

[9] De exemplu Solmson (1958), Robinson (1974), Guthrie (1981), pp. 226-231; vezi p. 228, nota de subsol 3 a acestei ultime lucrări pentru alte referinţe la problema în discuţie.

conform căruia există materie primă, chiar dacă ceea ce era înclinat să susţină poate să fie diferit în diferite locuri.[10] Oricum, nu intenţionez să intru aici în dezbateri exegetice. Interesul meu rezidă în însăşi noţiunea de materie primă, şi astfel în felul în care susţinerile aristotelice au fost înţelese în mod tradiţional.

Nişa (eco)logică pentru o noţiune de materie primă este produsă la Aristotel prin interacţiunea a două lucruri: o teorie a substanţei şi o teorie a schimbării. Să începem cu prima teorie. Aceasta a fost explicată în *Metafizica*, 7 (în mod considerabil în câteva prime capitole). Pentru Aristotel, lumea este alcătuită din substanţe, precum oamenii, mesele, oasele. Acestea pot fi denotate de subiectele propoziţiilor. Substanţele au proprietăţi (sau accidente, în terminologia aristotelică). Acestea pot fi denotate de predicatele propoziţiilor corespunzătoare. Astfel, de exemplu, să considerăm propoziţia „D-na Thatcher este în Downing Street".[11] „D-na Thatcher" se referă la o anumită substanţă, şi anume d-na T. „este în Downing Street" se referă la o proprietate a acestei substanţe, şi anume aceea de a fi în Downing Street.

Substanţele însele sunt fuziuni a două aspecte, pe care Aristotel le numeşte formă (sau esenţă) şi materie. Forma este cea mai importantă dintre acestea; forma unei substanţe îţi spune ce *este* aceasta, prin contrast cu simpla menţionare a uneia dintre proprietăţile sale. Astfel, de exemplu, d-na T. *este* o persoană, dar ea este doar de găsit in Downing Street; esenţa ei este aceea de a fi o persoană. Materia unei substanţe este aceea în care se realizează forma. Ne vom intoarce îndată la acest aspect.

Acum, despre schimbare. Aceasta este discutată în *Fizica* 1 (în special în secţiunea 1.7) şi în *Despre naştere şi distrugere* (în special în secţiunea 2.1). În aceste locuri, Aristotel distinge între două tipuri de schimbare. Primul tip, alterarea (devenirea ca *ceva*), este cel

---

[10] Vezi Dancy (1978).

[11] Problema folosirii exemplelor contemporane este aceea că timpul trece. Totuşi, un exemplu care este perimat este mai bun decât unul care este atât perimat, cât şi banalizat.

mai simplu. Prin aceasta, o substanţă rămâne aceeaşi, dar cel puţin una dintre proprietăţile sale se schimbă. Astfel, de exemplu, atunci când d-na T. iese la cumpărături, ea nu mai este în Downing Street. Această schimbare este o alterare. Cel de-al doilea tip de schimbare este devenirea (*simpliciter*). În acest fel de schimbare, o substanţă însăşi începe sau încetează să existe. Să presupunem, de exemplu, că d-na T. moare. Atunci esenţa ei (a fi o persoană) încetează să existe, dar ceva rămâne, şi anume carnea şi oasele care au constituit-o anterior. Prin urmare, este natural să identificăm acestea cu materia d-nei T. Anterior, aceasta avusese forma de a fi o persoană. Acum poartă o formă diferită, şi anume cea de a fi un cadavru. Dar să notăm acum că această carne şi aceste oase sunt doar o substanţă, iar a fi o persoană sau un cadavru sunt doar accidente diferite ale acestei substanţe în momente diferite. Într-o schimbare de al doilea tip, deci, o substanţă dispare, deoarece o substanţă de un tip inferior îşi pierde un accident care era forma substanţei de tip superior.

§1.5
Materia primă

Cea mai fundamentală substanţă, constând din carne şi oase, poate fi ea însăşi subiectul unei schimbări de al doilea tip; de exemplu atunci când se descompune în elementele sale. Aşadar, povestea trebuie repetată: această substanţă este ea însăşi o fuziune a formei şi materiei; materia este o substanţă de nivel inferior (anumite elemente chimice), iar forma este una dintre proprietăţile sale (a fi carne şi oase). Astfel, avem o ierarhie a substanţelor.[12] Într-o modalitate simplificată, ierarhia la Aristotel este precum cea prezentată în Tabelul 1, unde elementele chimice, să reţinem, sunt cele ale lui Aristotel (pământ, aer, foc şi apă) şi se pot transforma unul în altul printr-o schimbare de al doilea tip.

---

[12] Vezi Guthrie (1981), p. 227; Dancy (1978), p. 404.

Tabelul 1

	Substanţa	(Materia	Forma)	Exemplu de proprietate
Nivelul 3	d-na T.	carne şi oase	a fi o persoană	a fi în Downing Street
Nivelul 2	carne şi oase	elemente chimice	ţesut uman	a fi o persoană
Nivelul 1	elemente chimice	X	umed, uscat etc.	a fi ţesut uman
Nivelul 0	X	--	–	a fi umed, uscat etc.

Să observăm că materia de la nivelul $n + 1$ este aceeaşi cu substanța de la nivelul n şi că forma de la nivelul $n + 1$ este o proprietate a substanței de la nivelul n. Aşadar, acelaşi lucru poate fi atât materie (*qua* purtător a formei) la un nivel, cât şi substanță (*qua* posesor de proprietăți) la alt nivel. Acest principiu conectează cele două niveluri. Să-l numim, prin urmare, *Principiul Legăturii*.

Acum, în fine, ajungem la materia primă. Aceasta este exact materia de la nivelul 1, adică substanța de la nivelul 0. (Am notat-o cu un X în Tabelul 1. Căci, după cum vom vedea, aici rezidă necunoscutul). Va fi util să distingem două pretenții diferite despre natura materiei prime.

Conform primei pretenţii, materia primă (considerată ca substanţa de la nivelul 0) este purtătoarea ultimă a tuturor proprietăților şi este aşa întrucât proprietăţile sunt ereditare în jos. Astfel, toate proprietățile d-nei T. (de exemplu cea de a fi în Downing Street) sunt proprietăți ale substanţei din care este constituită (carne şi oase), iar proprietățile cărnii şi oaselor (a fi în Downing Street, a fi constituite ca o persoană) sunt proprietăți ale substanţelor care le compun (elementele) ş.a.m.d. Să numim aceasta:

Teza 1: Materia primă este subiectul ultim.

În formularea lui Aristotel (Metafizica, 1028b[13]), materia primă este

acel ceva despre care se afirmă celelalte predicate şi care nu este afirmat despre vreun alt lucru.

Conform celei de-a doua susţineri, rezidând la nivelul cel mai de jos, materia primă nu este ea însăşi materie in-formată de un nivel inferior (acesta fiind motivul pentru care Tabelul 1 are acolo locuri libere). Să numim aceasta:

Teza 2: Materia primă nu are esenţă.

În formularea lui Aristotel (Metafizica, 1029a), materia primă în sine

nu este nici ceva determinat, nici o cantitate particulară şi nici altceva. Nu este nici măcar negaţia acestora, căci chiar aceste negaţii nu îi revin decât în chip accidental.

Sau, după cum formulau medievalii, materia primă este „posibilitate pură". Poate fi orice, dar în sine nu este nimic.

§1.6
Problema materiei prime

Tezele 1 şi 2 constituie nucleul teoriei tradiţionale a materiei prime. Şi totuşi aceste teze constituie nucleul unei noţiuni care este vădit problematică. După cum am văzut, a spune ce *este* o substanţă (prin contrast cu a menţiona unele dintre proprietăţile acesteia) inseamnă a-i da forma sau esenţa. Astfel, întrucât substanţa X nu

[13] Toate citatele din Aristotel în acest capitol sunt luate din Barnes (1984). [Vezi traducerea românească de Şt. Bezdechi, în Aristotel, *Metafizica*, Editura IRI, Bucureşti, 1996.]

are nici o formă, nu se poate spune ce este aceasta. Nici o propoziție de forma „X este ..." (în care se încearcă să se dea o esență) nu este adevărată. Această observație nu a fost trecută cu vederea de către Aristotel. „Cât priveşte materia în sine", spune Aristotel, „ea nu poate fi cunoscută" (*Metafizica*, 1036a). În mod clar, Aristotel discută aici despre materia primă, întrucât nu este nimic de necunoscut în privința materieî de la nivelurile mai înalte – precum carnea şi oasele.

Caracterul evaziv al materiei prime a însoțit stăruitor noțiunea în antichitate şi in Evul Mediu, provocând dezbateri despre natura sa, ca şi încercări de respingere a acesteia.[14] Oricum, noțiunea a supraviețuit cu bine până în secolul al XVIII-lea şi este, pesemne, noțiunea de substanță a lui Locke. El trăgea, de asemenea, aceeaşi concluzie (*Essay*, I, 4, 18):

> nu avem nici o (...) idee desluşită [despre substanță], astfel că nu semnificăm nimic prin cuvântul substanță, ci doar o ipoteză nesigură despre nu ştim exact ce, adică despre ceva asupra căruia nu avem nici o idee particulară distinctă şi pe care îl luăm drept substratul sau suportul acelor idei pe care le cunoaştem.

Probabil că această concluzie a declanşat cel mai nimicitor atac asupra noțiunii: acela al lui Berkeley.[15]

Totuşi, această tradiție privitoare la incognoscibilitatea materiei prime nu ajunge în miezul problemei. Materia primă este incognoscibilă, este adevărat. Dar este imposibil să fie cunoscută tocmai pentru că este imposibil să se spună ce este: conform Tezei 2, materia primă nu are formă. Prin urmare, materia primă este exact ceva aflat dincolo de limita exprimabilului (Transcendență). Dar noi putem foarte bine să-i dăm esența; am făcut-o deja în descrierea acesteia (Închidere). Ceea ce face ca ceva să fie materie primă, prin contrast cu vreun alt tip de substanță, este tocmai faptul că acel ceva este purtătorul tuturor proprietăților, pe câtă vreme, în sine, acel ceva

---

[14] Vezi, de exemplu, Sorabji (1988), capitolele 1-4.

[15] Vezi *Principles of Human Knowledge*, secțiunile 16, 17.

nu are esență, după cum arată Tezele 1 şi 2. (Esența sa, pentru a ne exprima direct, este aceea de a fi lipsit de esență). Astfel, materia primă înfăţişează contradicția tipîcă la limita exprimabilului, cu toate că, după câte ştiu, Aristotel nu a observat niciodată acest lucru.

§1.7
Subiect şi formă

În virtutea celor de mai sus, se cuvine să examinăm dacă există temeiuri bune pentru a presupune că materia primă există. Când spun asta, nu am în vedere ceva care să se potrivească în Tabelul 1 luat ca atare. Fizica a depăşit de mult acest tabel, atât prin modificarea elementelor, cât şi prin adăugarea unor niveluri suplimentare de substanțe determinate sub acestea, cum sunt atomii şi particulele subatomice. În acest sens, materia primă este doar un capitol învechit al fizicii, după cum spune Dancy ((1978), p. 391). Mai curând, am în vedere problema dacă există ceva care să satisfacă Tezele 1 şi 2; probabil ceva aflat la cel mai de jos nivel al unui tabel modern al substanțelor. În mod surprinzător, Aristotel nu oferă nici un argument explicit pentru existența materiei prime; această existență este, probabil, o supoziție firească, date fiind teoriile sale ale materiei şi schimbării, dar nu este implicată de nici una dintre aceste teorii, după cum vom vedea.

Să începem cu întrebarea dacă trebuie să existe ceva care să satisfacă Teza 1, un subiect ultim. Răspunsul afirmativ ar fi cu siguranță adevărat, dacă regresul substanțelor are un sfârşit. Există vreun temei pentru a presupune că are? Guthrie ((1981), p. 227) sugerează că, din punctul de vedere al lui Aristotel, acest regres trebuie să aibă un sfârşit, deoarece Aristotel avea „oroare de regresul la infinit". Ca o interpretare a lui Aristotel, această susţinere este foarte plauzibilă. După cum vom vedea în capitolul următor, Aristotel susținea că nu poate exista un infinit încheiat, iar dacă regresul substanțelor ar continua la infinit, acestea ar fi toate prezente în substanța de nivelul cel mai de sus, astfel că infinitul ar fi

unul încheiat. Ca atare, regresul nu poate continua la infinit. Deşi aceasta este o interpretare plauzibilă a lui Aristotel, dacă o luăm ca un argument conform căruia regresul se încheie, atunci nu este un argument foarte bun. Căci, după cum vom vedea tot în capitolul următor, argumentele împotriva unui infinit încheiat nu pot fi remediate.

Un argument destul de diferit pentru existența unui subiect ultim (deşi, după cum cred, nu unul aristotelic) decurge după cum urmează. Să ne gândim, de exemplu, la mine împreună cu toate proprietăţile mele: a fi înalt, a avea mustață, a face karate-do etc. Ce face ca toate acestea să fie proprietăţile *mele*? Ce constituie unitatea lor? Un răspuns natural este acela că toate proprietăţile respective aparţin aceluiaşi lucru, şi anume mie. Asemănător, dat fiind un corp oarecare, există un ultim subiect care poartă toate proprietăţile acelui obiect şi astfel constituie unitatea lor: obiectul însuşi.

Să observăm că acest argument pentru existența unui subiect ultim nu implică încheierea regresului. Într-o anumită etapă, regresul poate să meargă la nesfârşit într-o buclă, materia de la un nivel fiind o substanță la un nivel mai *înalt*! În acest caz, toate substanțele din buclă ar fi subiecte ultime! Într-adevăr, bucla ar putea fi foarte mică, o singură substanță buclând asupra sa înseşi, în aşa fel încât ea însăşi este propria sa materie. Cu toate acestea, argumentul este plauzibil şi astfel ne conduce cel puțin tot atât de departe ca şi Teza 1.

Să ne îndreptăm acum atenția asupra Tezei 2. Există vreun temei pentru a presupune că subiectul ultim este lipsit de formă? Dacă regresul merge la nesfârşit într-o buclă, atunci, după cum tocmai am remarcat, există subiecte ultime şi, întrucât nu sunt la cel mai de jos nivel, acestea au formă. Prin urmare, răspunsul prompt este „nu". Dar chiar şi presupunând că subiectul ultim este substanța de la nivelul 0, răspunsul este tot „nu". Putem reține teoria substanţei *şi* teoria schimbării *şi* eliminarea din joc a limitei inferioare a regresului. Pur şi simplu vom susține că substanța de la nivelul 0 *are* deopotrivă o formă şi o materie. Principiul Legăturii pur şi simplu nu se aplică la cel mai de jos nivel (chiar dacă îl acceptăm în continuare

pentru niveluri mai înalte). Forma şi materia substanței de nivel 0 nu pot fi considerate ca fiind moştenite de jos; acestea sunt *sui generis*. În acest fel, întreaga schemă aristotelică este păstrată prin adăugarea câtorva noi intrări în Tabelul 1, şi anume o materie şi o formă pe ultimul rând de jos (ceea ce, oricum, este realmente cerut de teoria substanței). Teza 1 specifică exact forma: aceasta trebuie să fie purtătoarea ultimă a tuturor proprietăților. Nu are nici un sens să întrebăm ce este materia, pentru că se poate pune doar problema a ceea ce sunt *substanțele* şi această materie nu este o substanţă. Desigur, dacă substanţa de nivel 0 poate înceta de a mai fi şi dacă este să păstrăm teoria schimbării, materia va trebui să fie o substanţă de un nivel inferior. Rezultă tocmai că substanţa de nivel 0 nu poate înceta de a mai fi. (Dar, din punctul de vedere al lui Aristotel, această posibilitate este oricum exclusă: dacă materia primă ar putea înceta de a mai fi, şi-ar pierde forma, însă nici nu a avut vreuna, aşa încât nu poate înceta de a mai fi.)

Există şi alte argumente pentru pretenţia că substanţa de nivel 0 nu are esență? În *Metafizica* 7.3, Aristotel prezintă un experiment mental cu privire la felul în care putem ajunge la materia primă (în gândire, nu în realitate, întrucât materia şi forma sa nu sunt fizic separabile). Pur şi simplu luăm un corp şi îi înlăturăm toate proprietățile: culoare, greutate, „lungimea, lărgimea şi adâncimea"; ceea ce rămâne după ce toate acestea au fost înlăturate este materia primă. Acum, dacă acest experiment mental este menit a fi un argument pentru a arăta că substanţa de nivel 0 nu are esență, atunci argumentul presupune ceea ce trebuie demonstrat. Căci a presupune că forma este înlăturată pe parcurs este exact a presupune că aceasta este o proprietate, dar în schema in discuție esența nu este deloc o proprietate.

Într-una dintre părţile dialogului *Timaios*, Platon prezintă noțiunea de receptacul al calităților, χώρα, care este, sub anumite aspecte, asemănătoare noțiunii aristotelice de materie primă.[16] În plus, Platon

---

[16] Pentru referinţe şi discuţii, vezi Sorabji (1988), pp. 32 şi urm. Charlton ((1970), anexa) susține că noţiunea tradiţională de materie primă datorează mai mult acestui pasaj din *Timaios* decât lui Aristotel.

prezintă un argument pentru a încerca să stabilească faptul că receptaculul nu are nici un fel de proprietăţi intrinseci; nu le poate avea, deoarece altminteri „ar fi întipărit de acestea şi ar primi cu greu celelalte calităţi". Acest argument, oricât ar fi de bun pentru ceea ce susţinea Platon, nu va salva Teza 2. Căci nu există nici un temei pentru a presupune că forma substanţei de nivel 0 este incompatibilă cu orice proprietate. Într-adevăr, intrucât forma substanţei de nivel 0 trebuie să fie tocmai purtătoarea tuturor proprietăţilor, această formă este evident compatibilă cu posesiunea oricărei proprietăţi.

După câte pot să-mi dau seama, nu există nici un alt argument pentru concluzia că substanţa de la nivelul cel mai de jos nu are formă. Ca atare, argumentele pentru existenţa materiei prime (atât ca nivel ultim, cât şi ca fiind fără formă) eşuează. Chiar dacă Aristotel a susţinut posibilitatea limitei exprimabilului, el nu a demonstrat existenţa acesteia.

§1.8
Cusanus despre Dumnezeu

Să mergem, aşadar, mai departe, la un alt candidat pentru ceva aflat dincolo de limitele exprimabilului: Dumnezeu. Mulţi au fost tentaţi de ideea că Dumnezeu este inefabil, aşa încât depăşeşte orice ar putea să fie spus despre El[17]. Există elemente solide ale acestei idei în tradiţia neoplatonică a teologiei negative. Dar nicăieri nu vom găsi o expunere mai elocventă a acestei idei decât cea a filosofului german din secolul al XV-lea, Nicolaus Cusanus.

Cusanus îl defineşte pe Dumnezeu pur şi simplu ca pe maximumul absolut, unde „numim cel mai mare sau maximum un lucru faţă de care nu poate exista un altul mai mare" (*Despre neştiinţa*

[17] Toate pronumele sunt inadecvate. [În original, Priest foloseşte în această frază pronumele personal feminin „Her", iar în alte locuri foloseşte pronumele personal masculin „Him".]

ştiutoare, I, 2[18]). Aşadar, Dumnezeu este o varietate de infinit. Mai mult, potrivit lui Cusanus, întrucât Dumnezeu este infinit, nu poate exista nici o modalitate în care să Îl sesizăm. În formularea lui Cusanus (*Despre neştiinţa ştiutoare*, I, 4):

Maximumul simplu şi absolut, care nu poate fi mai mare, este atins de noi fără a putea fi sesizat, deoarece, fiind adevărul infinit, este prea mare pentru a-l putea sesiza.

Această susţinere pare puţin pripită. De ce insesizabilitatea a ceva decurge din infinitatea acelui ceva? În primul rând pentru că, potrivit lui Cusanus, categoriile noastre sunt finite şi nici o categorie finită nu poate „acomoda" un obiect infinit. Dacă aşa stau lucrurile, atunci nu numai Dumnezeu este dincolo de sesizabil, ci şi faptele despre Dumnezeu sunt dincolo de exprimare (Transcendenţă).

Totuşi, aceasta nu-l opreşte pe Cusanus să exprime (şi, după cât se pare, să sesizeze) diferite fapte despre Dumnezeu. El este destul de explicit în privinţa atribuirii unor proprietăţi cerute de dogmă, precum cea a Treimii (*Despre neştiinţa ştiutoare*, I, 17). Dar chiar dacă pietatea nu l-a împins la contradicţie, logica însăşi ar fi făcut-o. Căci descrierea pe care Cusanus o face lui Dumnezeu trebuie să Îl caracterizeze, altminteri Cusanus nu ar fi vorbit despre subiectul în discuţie. În plus, până şi a pretinde că Dumnezeu este insesizabil înseamnă a exprima un anumit fapt despre Dumnezeu. Aşadar, aici avem Închidere.[19]

Pot fi incercate mai multe moduri de a dezamorsa această contradicţie,[20] dar nu le voi urmări aici, căci nici Cusanus nu întreprinde aşa ceva. El are curajul convingerilor sale logice şi acceptă

---

[18] Citatele sunt luate din Heron (1954). [Vezi traducerea românească de Octavian Nistor în *Între antichitate şi renaştere. Gândirea evului mediu*, Bucureşti, Editura Minerva, vol. II, 1984.]

[19] Interesant in acest context, Stace (1961) susţine că atunci când misticii sunt împinşi spre a enunţa ceva contradictoriu din cauza intuiţiilor lor inefabile, aceasta se întâmplă tocmai pentru că acele contradicţii sunt adevărate.

[20] Vom discuta despre unul dintre aceste moduri atunci când vom ajunge la Anselm, într-un capitol ulterior. Alte moduri sunt discutate în Alston (1956).

această contradicţie despre Dumnezeu ca fiind adevărată. De fapt, Cusanus se lasă purtat de această situaţie şi insistă că *toate* contradicţiile sunt adevărate despre Dumnezeu – ceea ce nu rezultă defel, aşa cum i-ar fi putut spune orice logician adept al paraconsistenţei – (*Despre neştiinţa ştiutoare*, I, 4):

acestea [opoziţiile] nu exîstă în nici un fel în maximumul absolut. Maximumul absolut, fiind în mod absolut toate lucrurile care pot fi (...) nu este nici unul dintre acestea, încât minimumul coincide în maximum.

Aşadar, spre deosebire de Aristotel, Cusanus nu numai că sesizează contradicţiile la limita exprimabilului, dar le şi susţine.

§1.9
Obiecte şi categorii

Aşa stând lucrurile, ne vom opri şi vom examina argumentul lui Cusanus cu mai multă atenţie. Cusanus argumentează că Dumnezeu nu poate fi (cu adevăr) descris, deoarece, fiind infinit, Dumnezeu nu poate fi încadrat într-o categorie finită. Cum rezultă aceasta? Cusanus explică (*Despre neştiinţa ştiutoare*, I, 3):

Un intelect finit nu poate ajunge (...) la adevărul absolut al lucrurilor. Adevărul nu este susceptibil de mai mult sau mai puţin, ci constă din ceva indivizibil, aşa încât nu poate fi măsurat cu precizie de ceea ce nu este el însuşi adevărat; de pildă, ceea ce nu este el însuşi cerc nu poate fi măsura cercului, căci natura acestuia este una şi indivizibilă. Prin urmare, intelectul nostru, care nu este adevărul, nu-l sesizează niciodată cu o astfel de precizie încât să nu poată fi sesizat mai precis de o putere de sesizare infinit mai mare.

Observăm că Cusanus operează cu o concepţie a categorizării de tip „oglindă". O categorie adecvată trebuie să împărtăşească proprietăţile relevante cu obiectul categorizat, tot aşa cum o imagine adecvată trebuie să împărtăşească trăsăturile relevante cu obiectul înfăţişat.

Nu este de competenţa mea să judec cât de acceptabilă era această concepţie despre categorizare în secolul al XV-lea, dar este clar că, dintr-un punct de vedere modern, concepţia nu este deloc plauzibilă. Categoriile nu împărtăşesc mai deloc proprietăţile obiectelor categorizate. Categoria de roşeaţă nu este roşie; noţiunea de caracter străin nu este străină; noţiunea de lungime nu este lungă. Şi, pentru buna măsură, nici noţiunea de cerc nu este circulară. Aşadar, nu există nici un temei pentru a presupune că o categorie adecvată pentru a caracteriza infinitul trebuie să fie infinită; şi cu această observaţie, argumentul lui Cusanus se prăbuşeşte.

Nu cunosc nici un alt argument convingător conform căruia categoriile limbajului nostru nu Îl pot caracteriza adecvat pe Dumnezeu.[21] Ca atare, conchid că poziţia lui Cusanus nu se susţine. Deşi Cusanus recunoscuse natura contradictorie a lucrurilor dincolo de exprimabil, el a eşuat în încercarea de a stabili că există astfel de lucruri.

Concluzie

În acest capitol am examinat trei filosofi prekantieni, ale căror concepţii i-au condus la concluzia că există lucruri dincolo de exprimabil şi deci la contradicţia tipică limitelor gândirii – chiar dacă numai unul dintre aceştia (Cusanus) a recunoscut şi a susţinut contradicţia. După cum am văzut, argumentele celor trei pentru concluzia conform căreia există lucruri dincolo de exprimabil nu pot fi apărate. Cu toate acestea, argumente similare ale unor filosofi ulteriori nu pot fi făcute inofensive cu atâta uşurinţă. Totuşi, pentru moment, să părăsim limitele exprimabilului şi să trecem la cea de-a doua limită care ne va preocupa în carte. După cum am văzut, Cusanus a fost împins la contradicţie din cauza trăsăturilor unei infinităţi. În capitolul următor vom examina infinitatea însăşi.

---

[21] Deşi, atunci când vom ajunge la Hegel, vom întâlni un alt argument conform căruia categoriile finite nu pot caracteriza obiecte infinite.

2. LIMITELE ITERĂRII

Introducere

În acest capitol vom întâlni o a doua limită a gândirii. Această limită apare atunci când există o operaţie care este aplicată repetat pe cât de mult este posibil. Din motive evidente, o voi numi limita iterabilului: cel mai notabil caz al acestei limite este infinitul (ordinal) matematic.

Din motive asupra cărora nu voi face speculaţii aici, infinitul matematic a exercitat o fascinaţie originară asupra oamenilor din cele mai vechi timpuri şi se află în centrul preocupărilor din filosofie, matematică şi chiar teologie. În pofida acestui fapt – sau poate cauză a sa – noţiunea este una profund paradoxală. Din diferite motive care vor apărea pe parcurs, oamenilor li s-a părut că, deşi nimic nu este mai mare decât infinitul, există ceva mai mare. Acesta este, de fapt, laitmotivul cărţii.

În virtutea acestui paradox, noţiunea de infinit matematic a fost adesea considerată ca fiind problematică. Se susţine în mod obişnuit că aceste probleme au fost rezolvate în secolul al XIX-lea, prin scrierile lui Dedekind, Cantor ş.a. De exemplu, Russell scria:[1]

> De peste două mii de ani, intelectul omenesc a fost pus în încurcătură de această problemă [a infinităţii] (...)
> O lungă serie de filosofi, de la Zenon la Bergman, şi-a fundamentat mult din metafizică pe presupusa imposibilitate a colecţiilor infinite (...) Soluţia definitivă a dificultăţilor se datorează (...) lui Georg Cantor.

---

[1] (1926), pp. 164, 169; vezi Moore (1990), p. 110.

Şi totuşî, această susţinere este greşită. Lucrările acestor matematicieni ai secolului al XIX-lea au determînat un avans remarcabil în înţelegerea noastră a infinîtului; transfinitul este una dintre cele mai admirabile descoperîri matematice. Dar aceste lucrări nu au înlăturat paradoxul fundamental al infinitului matematic, ci, mai curând, i-au restabilit poziţia (chiar dacă această restabilire e poziţiei a fost suficientă pentru a-l ascunde un timp). Dar să nu anticipăm.

Cea mai sofisticată abordare timpurie a infinitului este, fără îndoială, cea a lui Aristotel. El a fost cel care a strâns laolaltă diferitele probleme ridicate de gândirea presocraticilor cu privire la infinit şi a încercat să formuleze o teorie care să facă faţă acestor probleme. În prima parte a acestui capitol vom examina concepţia lui Aristotel despre infinit: vom vedea că el sesiza contradicţia la limita iterabilului şi se străduia să o evite. Dezvoltări semnificative importante aveau a mai aştepta încă două mii de ani, dar contradicţia la limita iterabilului a fost întrezărită mai înainte într-un loc destul de neaşteptat: în argumentul cosmologic al lui Leibniz pentru existenţa lui Dumnezeu. Vom examina acest argument în cea de-a doua parte a acestui capitol.

§2.1
Infinităţi generate

Înainte de a începe, voi explica o terminologie utilă. Să presupunem că avem un operator care se aplică unor obiecte de un anumit tip. Atunci când se aplică unui obiect de acel tip, operatorul poate să nu producă nimic sau poate să producă un obiect de acelaşi tip. Voi numi un astfel de operator *generator*, deoarece, aplicându-l iarăşi şi iarăşi, putem genera o secvenţă de obiecte. Oricare ar fi rezultatul obţinut prin iterarea aplicărilor operatorului pe cât de mult este posibil, îl voi numi *limită a iterării*.

În general, nu există nici un temei pentru a presupune că aplicarea unui generator produce întotdeauna un obiect nou (sau chiar că produce vreun obiect), dar dacă o face, îl voi numi *generator de*

infinitate, deoarece aplicațiile iterate produc o infinitate de obiecte. În acest caz, voi numi limita iterării *infinitate generată*. Un exemplu paradigmatic de generator de infinitate este adunarea cu unu. Alte exemple pot fi: a tăia un obiect în jumătate sau a forma noțiunea unui obiect. Un exemplu paradigmatic de infinitate generată este mulțimea ω, i.e. $\{0, 1, 2, 3, \ldots\}$, obținută din 0 prin aplicarea de un număr indefinit de ori a generatorului $1 + x$.[2] Limitele iterării care vor constitui preocuparea noastră principală sunt infinitățile generate.

§2.2
... la Aristotel

Să ne întoarcem acum la Aristotel. Care era teoria sa a infinitului? Această teorie poate fi rezumată foarte simplu: infinitul nu există. Abordarea lui Aristotel a infinității este dată în *Fizica* sa, în principal în ultimele trei secțiuni ale Cărții a III-a. Acolo, Aristotel arată că, deşi există în mod clar generatori de infinitate, iar aceştia pot fi aplicați de un număr indefinit de ori, nu există astfel de lucruri cum sunt limitele pe care aceştia le generează. Cu cuvintele sale (*Fizica*, III, 6, 206a–206b)[3]:

infinitul se prezintă în mai multe feluri – în timp, în succesiunea generațiilor la oameni şi în diviziunea mărimilor. În general, infinitul constă în faptul de a lua mereu alt şi alt lucru şi în faptul că lucrul luat este mereu limitat, dar este mereu altul şi altul. În acest fel, nu trebuie să considerăm infinitul ca un lucru concret, cum este omul sau casa, ci aşa cum se înțelege ziua şi lupta, pentru care existența nu este o substanță determinată, ci este întotdeauna în generare şi în distrugere, chiar dacă este limitată, dar este mereu

---

[2] De notat că, intrucât un generator de infinitate trebuie să producă un obiect diferit față de tot ce a fost obținut la un moment dat, este mai nimerit să-l conceptualizăm ca un operator pe o *colecție* de obiecte de tipul respectiv. Astfel, în locul operatorului $1 + x$, este mai potrivit să ne gândim la operatorul $1 + \max(X)$, unde X este o mulțime finită de numere. Oricum, deocamdată vom ignora această subtilitate.

[3] În acest capitol, citatele din Aristotel sunt luate din Barnes (1984). [Vezi traducerea românească de N. I. Barbu, în Aristotel, *Fizica*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1966, cu uşoare modificări.]

alta şi alta. (...) În alt fel infinitul nu există, dar el există numai aşa, şi anume în potenţialitate sau prin reducţie.

Se obişnuieşte să se distingă între două noţiuni de infinit: infmitul potenţial şi infinitul actual (sau încheiat).[4] În linii mari, infinitul potenţial este o operaţie extensibilă indefinit de mult; infinitul actual este starea produsă atunci când operaţia a fost efectuată mai mult decât de un număr finit de ori. Aristotel, după spusele sale, descria infinitul potenţial, pe câtă vreme ceea ce am numit eu infinit este infinitul actual. Terminologia „actual/potenţial" nu este teribil de fericită. Infinitul potenţial nu este nici infinit, nici potenţial. Nu este potenţial, sau cel puţin nu este potenţial în felul în care Aristotel consideră multe lucruri ca fiind potenţiale. Căci acesta (prin contrast cu părţi ale sale) nu poate ajunge niciodată la existenţă. Şi nu este infinit, întrucât în fiecare stadiu este finit. (Sensul actualităţii în care infinitul actual este actual ar putea, de asemenea, să fie considerat drept contestabil). Oricum, astăzi terminologia este prea bine înrădăcinată pentru a fi uşor de schimbat; ca atare, o voi folosi. *Aristotel spune, aşadar, că nu există decât infinităţi potenţiale;* nu există infinităţi (actuale).

§2.3
Timp

Să examinăm acum problema dacă punctul de vedere al lui Aristotel, conform căruia nu există infinităţi încheiate, poate fi apărat. În *Fizica* III, 4, 203b, Aristotel consideră câteva argumente în favoarea existenţei infinităţilor actuale şi răspunde foarte pe scurt acestor argumente în III, 8, 208a. În general, argumentele menţionate nu-şi stabilesc concluziile în mod satisfăcător. Aceste argumente indică existenţa unor generatori de infinitate şi presupun pur şi simplu că trebuie să existe infinităţile corespunzătoare. Aristotel a avut de

[4] Sau, în formularea medievalilor, infinitul sincategorematic şi cel categorematic. Vezi Moore (1990), cap. 3.

făcut doar cu puţin mai mult decât să arate că nu rezultă nicidecum aşa ceva.

Folosind argumente din teoria modernă a mulţimilor, este uşor de ajuns la concluzia că există infinităţi. De exemplu, să considerăm mulţimea ω. Aceasta este cu certitudine o infinitate actuală (atunci când este considerată ca o unitate, cum este, de exemplu, atunci când este gândită ca un membru al unei alte colecţii). Dar chiar dacă lovirea lui Aristotel cu teoria mulţimilor transfinite provoacă cu certitudine un cnocaut tehnic, acesta nu se conformează regulilor Marchizului de Queensberry.* Mai interesant este să vedem dacă Aristotel îşi poate susţine poziţia în proprii săi termeni. După cum vom vedea, nu poate.

Cel mai convingător mod de a argumenta împotriva lui Aristotel este dat de găsirea unei infinităţi care este instanţiată într-un proces în timp. Dacă acel proces ajunge la o încheiere, infinitatea trebuie să fie încheiată şi deci limita trebuie să existe. Cele mai evidente procese care instanţiază infinităţi sunt chiar mişcarea şi timpul.

Să considerăm mai întâi timpul. Atât timpul trecut, cât şi timpul viitor instanţiază generatori de infinitate (cu o zi înainte; cu o zi după) – presupunând, totuşi, o concepţie newtoniană despre timp. În plus, în cazul timpului trecut, procesul, deci şi infinitatea, este incheiat de prezent. Aristotel consideră efectiv acest argument, pe scurt, şi răspunde că „Timpul (...) [este] infinit, dar părţile care sunt luate nu dăinuiesc“ (*Fizica*, 208a). Cu alte cuvinte, timpul trecut nu este infinit în mod actual, deoarece nu toate părţile sale există (în fiecare moment). Acest argument este mai curând forţat. Pentru ca o totalitate să aibă o mărime, nu este necesar ca toţi membrii săi să coexiste temporal, aşa cum admite şi Aristotel uneori. De exemplu, se poate pune cu sens întrebarea câţi oameni s-au născut de la moartea lui Aristotel. Aşadar, a arăta că nu toate momentele trecute există laolaltă este o *ignoratio*: mulţimea tuturor momentelor trecute poate fi totuşi o infinitate încheiată în sensul cerut.

---

* În original: *Queensberry Rules*, cod de reguli larg acceptat în box, elaborat de John Graham Chambers în Londra anului 1865 şi publicat în 1867 sub patronajul lui John Sholto Douglas, Marchiz de Queensberry.

Lear ((1979-1980), p. 207) sugerează o soluție pentru Aristotel. După cum observă acesta, faptul că după fiecare bătaie de inimă a copilului meu a existat o alta nu implică faptul că a existat o infinitate de bătăi de inimă ale copilului meu. Timpul poate fi în acest fel. Totuşi, această sugestie nu apare ca foarte plauzibilă. Temeiul pentru care „următoarea bătaie de inimă a copilului meu" nu este un generator de infinitate (prin contrast, dacă ar fi să trăiesc veşnic, „următoarea bătaie de inimă" ar fi un astfel de generator) este acela că termenul „copil" este vag: starea de a fi copil dispare treptat, iar acesta este temeiul pentru care este imposibil să identifici ultima bătaie de inimă din această stare. „Moment anterior" sau „moment anterior în trecut" nu par a fi deloc similari. „Trecut" nu este un termen vag. Nu este adevărat că, pe măsură ce regresăm din ce în ce mai mult, lucrurile devin din ce în ce mai puțin trecute, până la a nu mai fi deloc trecute! Ori de câte ori este acolo, trecutul este sută la sută acolo.

Mi se pare că singura modalitate de a evita concluzia conform căreia timpul trecut este infinit (în mod actual) este aceea de a nega că timpul trecut este potențial infinit, adică newtonian. S-ar putea face asta, de exemplu, dacă s-ar lua Teoria Generală a Relativității ca implicând faptul că atât timpul, cât şi universul material au început o dată cu Big Bang. În acest caz, geometria timpului ar fi extrem de non-euclidiană. Problema dacă această mişcare este posibilă sau nu o las în seama fizicienilor moderni; nu este o mişcare posibilă pentru Aristotel. O dată ce admiți că timpul trecut este potențial infinit (cum face Aristotel), rezultă că este infinit în mod actual.

§2.4
Mişcare

Cea de-a doua modalitate în care o infinitate poate fi instanțiată printr-un proces efectiv şi încheiat priveşte mişcarea. Aceasta se poate vedea, după cum era de aşteptat, cu ajutorul unuia dintre argumentele lui Zenon.

Fie un corp (care, pentru scopurile de față, ar putea fi identificat cu punctul care este centrul său de masă) care se mişcă de la *A* (să spunem 0) la *B* (să spunem 1). Să considerăm secvența de puncte spațîale în mîşcare 0, 1/2, 3/4, 7/8 ..., fiecare punct (cu excepția primului) împărțind în două distanța dintre punctul anterior şi 1. Generatorul care ne conduce de la un punct la punctul următor este în mod evident un generator de infinitate. Alternativ şi echivalent, tot aşa este şi funcția care ne conduce de la fiecare jumătate la următoarea: [0, 1/2], [1/2, 3/4], [3/4, 7/8] .... În plus, infinitatea este încheiată în momentul în care corpul ajunge în *B*.

Aristotel discută acest paradox al lui Zenon şi, după cum era de aşteptat, nu îi acceptă concluzia. Soluția lui Aristotel constă din a nega că punctele (sau jumătățile) în discuție există. După cum vom vedea, Aristotel consideră că supoziția conform căreia continuul este alcătuit dîn puncte este absurdă. În particular, un punct este pur şi simplu o divizare a continuului în două părți, produsă de un corp în repaus. Aşadar, dacă mişcarea corpului este continuă, atunci nu există puncte (actuale) între *A* şi *B* şi nici jumătăți corespunzătoare. După cum formulează Arîstotel (*Fizica*, VIII, 8, 263a):

Dacă cineva ar despărți o dreaptă continuă în două, acesta se va folosi de un punct unic ca de două, pentru că el va face din acelaşi punct început şi sfârşit [a două jumătăți diferite] (...) Dar dacă se va împărțî astfel, nu vor mai fi continue nici linia, nici mişcarea, căci mişcarea continuă ține de continuu, iar în continuu există o infinitate de jumătăți, nu însă în act, cî în potențialitate. Dacă deci sunt luate în act, atunci [corpul] nu va face o mişcare continuă, ci se va opri.

S-ar putea pune întrebarea de ce, pentru a actualiza un punct, un corp trebuie să fie în repaus. Dar lăsând aceasta la o parte, această evitare a infinității încheiate este foarte aproape de a fi sieşi dăunătoare. Căci Aristotel recunoaşte, aparent fără a realiza efectele, că există o infinitate de jumătăți *potențiale*. El merge mai departe şi spune (263b):

În acest fel, celui care întreabă dacă se admite că se poate străbate o infinitate de unități în timp sau în lungime trebuie să-i răspundem că într-un fel se poate, într-alt fel nu se poate. Dacă unitățile sunt actuale, nu se poate; dacă ele sunt potențiale, se poate.

S-ar părea, atunci, că există o infinitate încheiată de puncte posibile între *A* şi *B*. Această admitere a unor puncte posibile nu este o aberație din partea lui Aristotel. Căci, după cum vom vedea, Aristotel este ataşat ideii că orice interval al continuului poate fi împărțit în două, în aşa fel încât trebuie să existe o infinitate potențială de puncte potențiale între *A* şi *B*. Această infinitate este încheiată în momentul în care corpul ajunge în *B*.[5]

O a doua obiecție la adresa lui Aristotel este următoarea. Putem să acceptăm teoria lui Aristotel a punctelor şi în acelaşi timp să arătăm că există o infinitate încheiată de puncte actuale (sau de jumătăți). Să presupunem că un corp care se mişcă de la *A* la *B* se deplasează după cum urmează: ajunge la jumătatea distanței dintre *A* şi *B* în 1/4 secunde, staționează acolo 1/4 secunde, apoi ajunge la jumătatea distanței rămase în 1/8 secunde, staționează acolo 1/8 secunde ş.a.m.d. (Astfel, dacă acest corp începe mişcarea în momentul $t = 0$, atunci se mişcă între momente de forma $1 - 1/2^n$ şi $1 - 1/2^n + 1/2^{n+2}$, $n \geq 0$, şi staționează în celelalte momente.) Corpul se opreşte în fiecare dintre punctele zenoniene şi astfel le actualizează, dar tot ajunge în *B* după o secundă. Prin urmare, avem aici un generator de infinitate de puncte actuale.[6]

---

[5] Sorabji (1983), p. 213, observă această admitere nefericită, dar consideră că Aristotel poate ieşi din încurcătură arătând că infinitudinea punctelor potențiale este ea însăşi un infinit potențial. Aristotel nu poate face aceasta, deoarece infinitudinea este încheiată.

[6] Un exemplu similar este dat în Bostock (1973-1974), dar acesta nu este extrem de satisfăcător, deoarece corpul se opreşte doar instantaneu în fiecare punct, or Aristotel cere ca un corp să se oprească pentru o perioadă, dacă este să se definească un punct. Vezi Sorabji (1983), p. 324.

§2.5
Continuul

După cum tocmai am văzut, Aristotel nu poate evita acceptarea existenţei infinităţilor actuale. Prin urmare, este momentul să examinăm temeiurile sale împotriva existenţei infinitului actual. Aristotel prezintă un număr de argumente împotriva existenţei infinitului. Multe dintre acestea (cu deosebire cele din *Fizica*, III, 5) sunt împotriva existenţei infinităţilor fizice şi depind de teoriile sale fizice asupra locului şi a mişcării. Dar Aristotel are şi alte argumente care sunt mult mai abstracte şi mai puţin vulnerabile la decesul teoriilor sale fizice. Voi discuta două dintre aceste argumente, care încearcă să arate în mod efectiv că infinitul actual atrage după sine contradicţii.

Primul argument derivă dintr-un alt argument al lui Zenon[7] şi priveşte natura continuului. Dacă există limite infinite, atunci un corp poate fi divizat „de la un capăt la altul", dar (*Despre naştere şi distrugere*, I, 2, 316a):

> ipoteza că un corp (i.e. o mărime) este divizibil(ă) de la un capăt la altul şi că această divizare este posibilă implică o dificultate. Ce va fi acel ceva în corp care să scape divizării?

Pentru a vedea ce avea în vedere Aristotel, să luăm un interval finit al continuului (să spunem [0, 1]), să-l împărţim în două părţi egale, adică să înlăturăm punctul său de mijloc din mulţimea punctelor (de notat că diviziunea este aici una conceptuală; Aristotel nu discută despre folosirea ferăstraielor), să împărţim fiecare dintre cele două jumătăţi în părţi egale ş.a.m.d. Operaţia de împărţire a fiecărui fragment rămas în părţi egale este un generator de infinitate. Acum, să ducem această operaţie la limită. Care este rezultatul? O mulţime de ceva-uri, dar ce este fiecare ceva?

---

[7] Vezi Vlastos (1967).

O mărime [adică ceva cu lungime pozitivă]? Nu, este imposibil, căci în acest caz ar exista ceva nedivizat, în timp ce, prin ipoteză, corpul era divizibil *de la un capăt la altul*. Dar dacă este să se admită că nu va rămâne nici corp, nici mărime şi totuşi divîziunea să aibă loc, atunci *sau* corpul va consta din puncte (iar constituenţii săi nu vor avea mărime), *sau* corpul nu va fi absolut nimic. Dar dacă constă din puncte, nu va avea mărime. Căci atunci când punctele ar fi în contact şi ar coincide pentru a alcătui o singură mărime, ele nu ar face ca întregul să fie cu ceva mai mare (deoarece, atunci când corpul a fost împărțit în două sau mai multe părți, întregul nu a fost puțin mai mic sau mai mare decât a fost anterior împărțirii). Aşadar, chiar dacă toate punctele sunt puse laolaltă, acestea nu vor alcătui o mărime.[8]

Avem aici o dilemă multiplă. Sau (i) ceea ce rămâne are lungime, sau (ii) nu are lungime; în cel de-al doilea caz, sau (iia) nu este nimic, sau (iib) este un punct fără dimensiune. Cazul (i) este contradictoriu, deoarece toate lungimile pozitive au fost divizate (după n diviziuni, toate fragmentele nedivizate au lungimea $1/2^n$, ceea ce poate fi făcută cât de mică dorim). Cazul (iia) este contradictoriu, deoarece un amalgam de nimicuri este nimic. Cazul (iib) este contradictoriu, deoarece o colecţie de puncte fără dimensiune nu poate avea o dimensiune pozitivă.

Cu o uşoară modificare, putem formula argumentul după cum urmează. Să numim lucrurile care rezultă din diviziunea de la un capăt la altul *atomi* şi fie D totalitatea lucrurilor care pot fi divizate (conceptual). Acum, mai întâi, un atom nu poate fi un membru al D (Transcendenţă), deoarece este obţinut prin divizarea de la un capăt la altul şi deci nu poate fi divizat mai departe. Dar un atom trebuie să aibă mărime, deoarece o mărime nu poate fi compusă din non-mărimi. Aşadar, un atom poate fi divizat, i.e. este un membru al D (Închidere). Conform acestui argument, atomii, un tip de limită a iterabilului, instanţiază contradicţii tipice pentru limitele gândirii.

Destul cu acest argument. Funcţionează? Istoria nu a fost blândă cu acest argument, după cum ştie orice persoană familiarizată cât de

[8] *Despre naştere şi distrugere*, I, 2, 316a.

cât cu teoria măsurii[9]. Putem accepta imposibilitatea primelor două coarne ale dilemei lui Aristotel: atomii (adică punctele) nu au lungime, iar ceva nu poate fi o colecţie de nimicuri. Dar mai departe, dilema eşuează: o lungime *poate* fi alcătuită din puncte, adică din lucruri fără lungime. Aristotel are dreptate atunci când spune că, dacă înlături un singur punct dintr-o mulţime, nu-i diminuezi dimensiunea şi, reciproc, dacă adaugi un singur punct unei mulţimi de puncte, nu-i creşti dimensiunea. Dar de aici nu rezultă că nu poţi creşte dimensiunea unei mulţimi prin adăugarea de puncte. Este tentant să se presupună că aceasta decurge printr-un simplu argument al grămezii, ceea ce, probabil, este elementul care a motivat gândirea lui Aristotel.[10] Şi, într-adevăr, adăugarea de puncte unul câte unul nu va creşte dimensiunea mulţimii.[11] Pentru a-i creşte dimensiunea, trebuie să adaugi o mulţime non-enumerabilă de puncte, mai multe decât pot fi adăugate „unul câte unul". Desigur, Aristotel nu a beneficiat de teoria modernă a mulţimilor, dar chiar şi fără această teorie, argumentul său este convingător. Totuşi, argumentul eşuează fără doar şi poate. Ceea ce rămâne în limita generată prin iterarea divizării intervalului [0, 1] este mulţimea punctelor care nu sunt de forma $m/2^n$ ($0 < m < 2^n$), iar această mulţime are dimensiunea 1!

§2.6
Părţi infinite

Cel de-al doilea dintre argumentele lui Aristotel prin care se încearcă să se arate că infinitul încheiat este contradictoriu este mai obscur, fiind doar ceva mai mult decât o remarcă făcută în treacăt, dar este în mod potenţial mai important. Discutând cosmologia lui Anaxagoras, Aristotel spune (*Fizica*, III, 4, 188a):

---

[9] Vezi, de exemplu, primele capitole din Halmos (1950).

[10] Vezi, de exemplu, *Fizica*, VI, 1, unde Aristotel consideră în mod clar posibilitatea adăugării punct cu punct.

[11] Nici măcar în limitele măsurilor normale, i.e. aditiv numărabile.

chiar în corpurile infinite va exista o cantitate de carne, de sânge şi de creier infinită, acestea fiind separate desigur unele de altele, dar nu mai puţin existente şi fiecare dintre ele infinite. Dar acest lucru este absurd.

În mod clar, Aristotel apreciază drept contradictorie supoziţia conform căreia un întreg infinit (şi *a fortiori*, probabil, un întreg finit) ar putea avea părţi infinite. Totuşi, el nu explică de ce. În comentariul său, Ross sugerează ((1936), p. 486) că aceasta se întâmplă deoarece „corpurile care se află unul lângă altul se limitează în mod necesar unul pe altul şi deci nu sunt infinite". Pesemne că aşa este, deşi susţinerea mă contrariază prin neplauzibilitate, deoarece este destul de evident că o infinitate poate fi limitată, cel puţin la un capăt (să considerăm $\{x; x \geq 0\}$).

Cred că temeiuri mult mai plauzibile pentru a susţine că părţile nu pot fi infinite sunt cele expuse de aristotelienii ulteriori. Temeiurile avansate de Filopon, filosoful din Alexandria secolului al VI-lea d.H., vor ilustra chestiunea.[12] Filopon opunea abordarea lui Aristotel a infinităţii propriei sale concepţii asupra eternităţii lumii. Dacă lumea ar fi fost eternă, atunci numărul total de ani de dinaintea anului 1991, să spunem, ar fi (în mod actual, nu doar potenţial) infinit. Dar, în egală măsură, numărul de ani de dinaintea anului 1990 ar fi în mod actual infinit. Aşadar, am avea o infinitudine cu o parte infinită, iar ceea ce se presupune a fi absurd în legătură cu aceasta este că ar putea exista ceva mai mare decât o infinitudine.

Dar de ce nu ar putea exista ceva mai cuprinzător decât infinitatea? Dacă defineşti infinitatea ca fiind ceva decât care altceva mai mare nu poate fi, atunci, desigur, este absurd; dar aceasta nu este noţiunea de infinitate cu care lucrează Aristotel şi adepţii săi. Sugerez că absurditatea rezidă în dezacordul cu ideea codificată drept axioma euclidiană conform căreia întregul trebuie să fie mai mare decât părţile sale (proprii) (*Elemente*, Cartea I, Axioma 5).

---

[12] Pentru o trecere în revistă a acestor temeiuri, vezi Todd (1980). Pentru discuţii suplimentare, vezi Sorabji (1983), cap. 14.

Astfel, o parte nu poate avea aceeaşi dimensiune ca întregul, adîcă nu poate fi infinită.[13]

S-ar putea sugera că aicî se presupune ceva important ce trebuie demonstrat. De ce, la urma urmei, nu ar putea exista infinităţi de dimensîuni diferite? Susţinerea conform căreia nu există aşa ceva reprezintă o axiomă la Aristotel şi în gândirea medievală timpurie.[14] Dar chiar dacă admitem că ar putea exista aşa ceva, ar fi irelevant pentru cazul în discuţie, deoarece anii de dinainte de 1991 şi cei de dinainte de 1990 pot fi împerecheaţi unu-la-unu într-o manieră de acum standard. Funcţia care pune în corespondenţă fiecare an cu predecesorul său este o astfel de corelaţie. (Nu ştiu cine a observat pentru prima dată acest tip de corelaţie; cu siguranţă, era cunoscut medievalîlor.) Aşadar, conform criteriului natural al identităţii de dimensiune, sunt exact atâţia ani înainte de 1990, câţi sunt înaînte de 1991.

Ca şi în cazul argumentului continuului, cu o uşoară prelucrare, acest argument poate fi pus în forma tipică a unei contradicţii la limita gândirii. Să luăm o infinitate încheiată (anii până la 1990, să spunem), *c*, şi fie *C* clasa lucrurilor care au aceeaşi dimensîune cu *c*. Acum, să luăm orice obiect nou (să spunem 1991) şi să-l adăugăm la *c*. Noua colecţie este mai mare decât *c*, conform axiomei lui Euclid şi deci nu este în *C* (Transcendenţă), dar este infinită şi deci de aceeaşi dimensîune cu *c* (sau este de aceeaşi dimensiune cu *c* potrivit argumentului împerecherii), astfel că este în *C* (Închidere).

Acum, şi pentru a ne întoarce la Aristotel, dacă aceasta era ideea care stătea, probabil pe jumătate elaborată, în spatele remarcii sale despre Anaxagoras, istoria a dovedit că nu este o idee corectă. Povestea este familiară oricărei persoane care a parcurs un curs

---

[13] Un alt *reductio* folosit de Filopon decurge după cum urmează. Dacă numărul de ani, adică numărul de luni ianuarie, de dinaintea anului 1990 este infinit, atunci numărul de luni de dinainte de 1990 trebuie să fie de asemenea infinit şi, întrucât un an are douăsprezece luni, această infinitate trebuie să fie de douăsprezece ori mai mare decât prima. Încă o dată, avem ceva (mulţimea lunílor) cu aceeaşi dimensiune cu o submulţime proprie a acelui ceva (mulţimea lunilor ianuarie).

[14] Vezi Murdoch (1982), p. 569.

elementar de teoria mulţimilor, aşa încât nu mai este nevoie să fie povestită. Trebuie să se distingă între a fi o submulţime a unei mulţimi şi a avea o cardinalitate mai mică decât o mulţime.[15] O dată ce această distincţie este trasată, se poate arăta că o submulţime proprie a unei mulţimi *poate* avea aceeaşi cardinalitate cu întregul, astfel că axioma euclidiană eşuează (deşi este adevărată pentru totalităţi finite, de unde, probabil, a fost extrasă intuiţia originară a corectitudinii sale). Într-adevăr, tocmai acest eşec a devenit, pentru Bolzano, Dedekind şi Cantor, semnul unei infinităţi. Prin urmare, argumentul pentru Transcendenţă eşuează.

Am examinat două dintre argumentele lui Aristotel, menite a arăta că o infinitate încheiată produce contradicţii. Dintre acestea, fiind mai general, cel de-al doilea argument este mai important din punct de vedere istoric. În rezumat, contradicţia pe care o diagnostichează este aceea că orice suplimentare finită a unei mărimi infinite nu îi sporeşte acesteia dimensiunea, deşi, conform axiomei lui Euclid, ar trebui s-o facă. În Evul Mediu, această problemă a devenit cunoscută ca „anihilarea numerelor" (deoarece dimensiunea infinită anihilează orice adăugare finită) sau ca problema „infinităţilor inegale".[16] După cum am văzut, progresele din matematică, în special cele din secolul al XIX-lea, au permis rezolvarea ambelor contradicţii. Dar cadrul în care s-a petrecut acest fapt, teoria generală a mulţimilor, a furnizat argumente noi şi mult mai puternice pentru paradoxurile infinitului actual. Rezolvările au vizat doar simptomele, nu şi cauzele. Vom vedea în detaliu ce sunt aceste argumente ceva mai târziu, dar putem să ne facem o idee despre ele examinând un alt filosof prekantian: Leibniz. Pentru a pregăti cadrul discuţiei, voi începe prin a considera argumentul cosmologic al lui Toma din Aquino.

---

[15] Probabil că prima persoană care a făcut această distincţie a fost Gregorius din Rimini (vezi Murdoch (1968)), deşi cea mai timpurie enunţare definitivă a distincţiei a fost făcută de Bolzano în 1851.

[16] Vezi Dauben (1979), p. 122. Pentru discuţii mai detaliate asupra tratării ambelor argumente în Evul Mediu, vezi Kretzmann (1982); Moore (1990), cap. 3; Murdoch (1981), (1982).

§2.7
Argumentul cosmologic al lui Toma din Aquino

În *Summa Theologica*, Toma din Aquino a formulat cinci argumente pentru existența lui Dumnezeu. Dintre acestea, primele trei sunt variațiuni pe o anumită temă, care este argumentul lui Aristotel pentru un prim motor din *Fizica*, VIII, 5 şi care decurge după cum urmează: pornind de la un eveniment din lume, se construieşte un regres imaginar despre care se susține apoi că trebuie să se încheie. Regresul priveşte mişcarea, cauza şi condiția necesară. Cel de-al doilea argument al lui Toma, privitor la cauzare (cauzarea eficientă), va demonstra atent construcția. În formularea sa (Hick (1964), pp. 83-84) [Vezi N. Bagdasar, Virgil Bogdan şi C. Narly, *Antologie filosofică. Filosofi străini*, Bucureşti, Editura Universal Dalsi, 1995 (1943)]:

Vedem că în lume, cauzele eficiente se înlănțuiesc unele de altele, dar nu vedem – şi aceasta este imposibil – ca un lucru să fie propria sa cauză eficientă; căci în acest caz, el ar fi anterior existenței sale, ceea ce este imposibil. Nu putem, pe de altă parte, să urcăm din cauză eficientă în cauză eficientă la infinit, căci într-o serie progresivă de cauze eficiente subordonate, prima produce pe cele intermediare şi cele intermediare produc pe ultima; dar dacă ridicați cauza, ridicați şi efectul. Prin urmare, fără cauză primă, nu ar exista nici cauzele intermediare, nici cauza ultimă. Dar dacă s-ar presupune un număr infinit de cauze eficiente, noi n-am avea cauze prime şi, în consecință, nici un efect ultim, cum nu am avea un termen mijlociu, intermediar. Deci trebuie admisă o primă cauză eficientă şi pe aceasta o numim Dumnezeu.

Acum, ultima clauză, în care se identifică prima cauză cu Dumnezeu, este un deplin *non-sequitur*, dar interesul nostru rezidă în argumentul folosit pentru a stabili existența unei prime cauze ca atare. Acesta priveşte generatorul „cauză a", aplicat evenimentelor sau stărilor de lucruri. (Distincția nu are aici nici o importanță; voi folosi „eveniment" şi „stare de lucruri" în mod interşanjabil.) Pentru

a-l aplica, nu trebuie să presupunem unicitatea cauzei a ceva. Trebuie doar să presupunem că generatorul selectează una dintre cauzele adecvate. Dat fiind un eveniment oarecare, să spunem moartea lui Hegel, putem aplica generatorul. Dacă reuşim să producem un eveniment, o cauză a morţii lui Hegel, acesta trebuie să fie un eveniment diferit de moartea lui Hegel, deoarece nici un eveniment nu se poate cauza pe sine (după cum a arătat Toma). Cu toate acestea, potrivit lui Toma, nu există nici o garanţie că generatorul este un generator de infinitate. Se poate ca evenimentul să *nu* aibă vreo cauză. Scopul argumentului este tocmai acela de a stabili existenţa unui astfel de eveniment.

Argumentul reuşeşte? Discutând aceasta, este important să observăm că, atunci când Toma apelează la noţiunea de cauză, el nu are în vedere noţiunea de cauză la care se gândeşte imediat un cititor modern, şi anume cea de eveniment *anterior* evenimentului pe care îl provoacă (aşa cum fumatul cauzează cancerul la plămâni). Mai curând, Toma are în vedere un eveniment (sau o stare de lucruri) *simultan cu* evenimentul în discuţie, în aşa fel încât relaţia de dependenţă cauzală dintre acestea este, totuşi, asimetrică. (Astfel încât, atunci când foloseşte cuvântul „anterior“, el se referă la anterioritatea cauzală, nu la cea temporală.[17]) Exemple standard sunt: mişcarea stiloului este dependentă cauzal de mişcarea degetelor mele; mişcarea degetelor mele este dependentă de impulsurile celulelor nervoase ale mâinii mele ş.a.m.d. Medievalii numeau primul tip de cauză *per accidens* şi al doilea tip de cauză *per se*. Trăsătura distinctivă a unei cauze *per se* este aceea că, spre deosebire de cauzele *per accidens*, dacă există efectele, trebuie să existe şi cauza, deoarece o produce acum. Nu este vorba despre faptul că Toma nu considera cauzarea *per accidens* ca pe o noţiune legitimă de cauzare (o considera astfel); este vorba doar despre faptul că nu este noţiunea folosită aici.

Acum, despre regresul cauzal. Toma ar fi putut argumenta, aşa cum a făcut-o Filopon, că, dacă regresul ar fi infinit, atunci, întrucât

[17] Vezi, de exemplu, Copleston (1961), pp. 117 şi urm.; Hick (1970), pp. 41 şi urm.; Kenny (1969), pp. 41 şi urm.

primul său membru (i.e. rezultatul final in termeni cauzali) a apărut efectiv, infinitatea ar fi una incheiată, ceea ce este imposibil din punctul de vedere al temeiurilor aristotelice. Dar Toma nu argumentează în acest fel. El consideră că nu este nimic imposibil în privinţa unui regres infinit încheiat ca atare. De exemplu, Toma consideră că este foarte *posibil* ca un regres produs de cauzarea *per accidens* să continue la nesfârşit. Nu se întâmplă aşa: a existat un prim eveniment. Dar aceasta se poate stabili doar prin revelaţie, nu prin logică.[18] Şi avea perfectă dreptate în această privinţă; nu este nimic contradictoriu în a gândi că Annie a fost născută de Betty, care a fost născută de Cathy, care a fost născută de ... şi aşa mai departe *ad infinitum*.

Dacă, deci, este ca argumentul să reuşească, aceasta se întâmplă datorită unei trăsături speciale a cauzării *per se*. Din nefericire, argumentarea folosită de Toma în citatul de mai sus este greşită. Toma observă că, dacă există o cauză primă, atunci, dacă aceasta ar fi „ridicată", nici nu ar apărea vreun efect, cu alte cuvinte, *dacă nu ar exista nici o cauză primă, nu s-ar întâmpla nimic*. Apoi el arată că, dacă ar exista un regres infinit, nu ar exista vreo cauză primă şi recurge la condiţionalul subliniat tocmai stabilit pentru a conchide că nu ar exista vreun efect. Dar este complet greşit, căci condiţionalul însuşi este bazat pe supoziţia că există o cauză primă şi deci nu este disponibil, dacă regresul este infinit.

Un regres infinit de cauze *per se* este perfect posibil, după cum arată următoarea situaţie ipotetică, dar perfect consistentă. Să presupunem că avem un continuu linear cu coordonate adecvate. Pentru fiecare număr natural n, există un obiect, a_n, în punctul a cărui coordonată este n. Fiecare a_n se află într-una dintre următoarele două stări: activă şi pasivă. a_n se află într-o stare activă ddacă este afectat de a_{n+1}. Dacă a_0 este activ, se înroşeşte; dacă este pasiv, se albăstreşte. Pentru $n > 0$, dacă a_n se află într-o stare pasivă, nu se întâmplă nimic; dacă se află într-o stare activă, afectează a_{n-1} (instantaneu). Acum, există doar două stări posibile pentru acest sistem: a_0 roşu sau a_0 albastru. Să considerăm prima stare. Pentru

[18] Pentru discuţii şi referinţe, vezi Hick (1970), p. 41.

$n > 0$, a_n afectează a_{n-1}, dar poate face aceasta doar pentru că se află într-o stare activă, ceea ce se întâmplă deoarece este afectat de a_{n+1}. Avem aici un regres infinit de cauze *per se*. Aşadar, argumentul lui Toma eşuează.

§2.8
Remediul lui Leibniz

Acest viciu al argumentului a fost evident pentru mulți dintre continuatorii lui Toma. Unii au încercat să-l înlăture, cel mai remarcabil dintre aceştia fiind Leibniz. Leibnîz nu încearcă să găsească temeiuri pentru a elimina regresul infinit; strategia sa constă din a accepta regresul (sau cel puţin posibilitatea acestuia), dar a argumenta că existența lui Dumnezeu decurge oricum. De exemplu, în *Despre originea radicală a lucrurilor*, folosind o analogie, Leibniz observă că, şi în cazul în care există un regres, are sens să ne punem întrebarea *de ce* ar fi trebuît să apară (Latta (1898), pp. 338 şi urm.) [Vezi N. Bagdasar, Virgil Bogdan şi C. Narly, *Antologie filosofică. Filosofi străini*, Bucureşti, Editura Universal Dalsi, 1995 (1943)]:

Să presupunem că ar fi existat o carte eternă a elementelor de geometrie şi că toate celelalte (cărți) ar fi copiate succesiv după aceasta: este evident, cu toate că putem să ne dăm seama despre cartea prezentă prin aceea care i-a servit de model, că nu vom putea însă niciodată (ducându-ne înapoi la oricâte cărți am vrea) să ajungem la o rațiune perfectă; căci vom avea intotdeauna să ne întrebăm de ce au existat asemenea cărți şi de ce sunt scrise astfel. Ceea ce este adevărat despre cărţi este adevărat şi despre diferitele stări ale lumii, căci cu toate diferitele legi ale transformării, starea următoare nu este, într-un fel, decât copia celei precedente şi la orice stare anterioară ne-am duce, nu vom găsi niciodată o raţiune perfectă, adică de ce există o lume oarecare şi de ce această lume mai curând decât alta.

Leibniz continuă prin a da răspunsul la această întrebare:

Într-adevăr, poți presupune că lumea este eternă; dar pentru că ai presupus doar o succesiune de stări şi nu ai găsit rațiunea suficientă în nici una dintre acestea, şi pentru că nici o cantitate de lumi nu te va ajuta în vreun

fel să dai seama de acestea, este evident că rațiunea trebuie căutată în altă parte (...) De aici rezultă in mod vădit că fie şi numai prin presupunerea că lumea este eternă, nu putem evita rațiunea radicală extramundană a lucrurilor sau, altfel spus, pe Dumnezeu.

Din aceste citate rezultă in mod clar patru lucruri. Din primul citat, este clar că Leibniz consideră un regres temporal, mai curând decât regresul simultan al lui Toma. Apoi, Leibniz preferă discursul despre temeiuri discursului despre cauze; şi există bune temeiuri pentru aceasta. El este pe cale de a demonstra că poate exista o cauză a universului. Prin urmare, această cauză trebuie să se afle „în afara" universului şi, ca atare, in afara timpului. Deci „temei" poate fi un cuvânt mai potrivit. Cu toate acestea, în acest capitol voi continua să folosesc „cauză" pentru orice stare explicativă, aflată în timp sau in afara sa. În al treilea rând, cel de-al doilea citat arată că Leibniz invocă Principiul Rațiunii Suficiente (PRS). Voi reveni asupra semnificației exacte a acestui principiu, dar o modalitate tradițională de formulare a sa este următoarea: pentru orice stare de lucruri contingentă (adică o stare care poate (ar fi putut) fi altfel decât este), există un temei în virtutea căruia este aşa cum este.

Cel de-al patrulea şi ultimul lucru este cel mai important pentru scopurile noastre: Leibniz observă că putem să ne punem problema unei cauze a întregii serii de cauze a lui Toma, chiar dacă această serie este infinită. În limbajul nostru: generatorul „cauză a" poate fi aplicat la infinitatea pe care o generează şi care este, în jargonul modern, o ω-secvență (adică o secvență izomorfă cu mulțimea numerelor naturale). Cu alte cuvinte, Leibniz susține aplicarea unui astfel de operator la o secvență infinită. De fapt, el susține măcar o aplicație de acest fel, oricum ar sta lucrurile: el presupune pur şi simplu că aplicarea operatorului la ω-secvență va da pe Dumnezeu. Dar această susținere este mult prea pripită. Mai întâi, nu există nici un temei pentru a presupune că temeiul ω-secvenței este extramundan. Căci, dacă evenimentele din secvență apar în manieră zenoniană, de exemplu în momentele t, $t - 1/2$, $t - 3/4$ etc., atunci cauza secvenței ar putea fi un eveniment întru totul mundan în momentul $t - 1$. Dar chiar dacă secvența evenimentelor se extinde înapoi prin toate mo-

mentele, astfel că temeiul acesteia nu poate fi o stare în timp, nu rezultă că starea este o existență divină; nu rezultă nici măcar că este vorba despre o stare de lucruri necesară. Căci cauza poate fi ea însăşi contingentă şi astfel să aibă propria sa cauză.

Sunt convins că Leibniz ar fi răspuns acestui argument după cum urmează. Dacă este vorba despre o cauză contingentă, atunci putem pur şi simplu să aplicăm operatorul încă o dată şi astfel să mergem mai departe. În cele din urmă, trebuie să ajungem la un punct unde operatorul nu mai este aplicabil, şi astfel cauza în discuție nu este contingentă. Acest răspuns sprijină posibilitatea unei infinități după infinitate. În orice caz, Leibniz nu se opunea unei astfel de idei indrăznețe, după cum reiese clar din următorul pasaj (*Monadologia*, paragrafele 36, 37[19]):

O infinitate de figuri şi de mişcări intră în cauza eficientă a scrisului meu din acest moment; şi tot aşa, în cauza finală a lui [adică în scop] intră o infinitate de mici înclinații şi dispoziții prezente şi trecute ale sufletului meu.
Şi fiindcă toată *detalierea* aceasta duce numai la alte fapte contingente anterioare, adică şi mai detaliate, contingențe care, la rândul lor, au fiecare nevoie de o analiză asemănătoare pentru a li se găsi rațiunea suficientă, nu suntem, pe această cale, mai avansați decât la inceput; iar rațiunea suficientă sau ultimă trebuie să se găsească dincolo de şirul sau de *seria* acestei detalieri de contingențe, oricât ar fi de infinită aceasta.

Funcționează strategia lui Leibniz? Să o conturăm ceva mai atent. Să considerăm secvența generată prin aplicații repetate ale operatorului „cauză a“, pe cât de mult este posibil. Adică, ori de câte ori avem un eveniment, îi generăm cauza (dacă are vreuna) şi ori de câte ori avem o secvență nelimitată de cauze, îi generăm cauza (dacă are vreuna); facem aceasta pe cât de mult este posibil.[20] Să numim

---

[19] Latta (1898), pp. 237 şi urm. [Vezi traducerea românească de Constantin Floru, în Leibniz, *Opere filosofice* I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, f. a.] Ideea conform căreia există infinități de diferite mărimi joacă de asemenea un rol important în versiunea lui Leibniz a calculului [infinitezimal].

[20] Leibniz nu ar fi putut să precizeze ce înseamnă exact aceasta, dar noi ştim că aceasta înseamnă o secvență transfinită indexată de ordinale. La limita ordinalelor, operatorul produce cauza întregii secvențe precedente.

secvența generată σ şi fie *limita* lui σ sau ultimul său membru, dacă are aşa ceva, sau σ însăşi, dacă nu are. Acum, să observăm că operatorul nu poate fi aplicat la limita lui σ pentru a genera o nouă cauză. Căci dacă ar putea fi aplicat în acest fel, σ nu ar fi rezultatul aplicării operatorului pe cât de mult este posibil. Aşadar, întrucât PRS nu reuşeşte să genereze o nouă stare, limita lui σ trebuie să fie necesară, mai curând decât contingentă. Dacă limita lui σ este σ însăşi, atunci, întrucât aceasta este necesară, trebuie să aibă un membru necesar; căci după cum, de fapt, observă Leibniz in cel de-al doilea citat de mai sus, dacă toți membrii lui σ sunt contingenți, σ este contingentă. Prin urmare, oricare ar fi limitele lui σ, rezultă că σ conține un membru necesar. Am dovedit, aşadar, existența unei cauze necesare.[21] Deci strategia funcţionează.

Împrejurarea dacă acea cauză necesară este ultimul membru al secvenței σ (şi deci prima cauză) depinde de limita la care ne oprim pentru a stabili dacă stările necesare de lucruri pot avea ele însele cauze. Dacă decidem că nu pot avea cauze, atunci cauza necesară trebuie să fie ultimul membru al secvenței şi deci Cauza Radicală. Este important de notat, totuşi, că şi în situația în care luăm această decizie, suntem încă departe de a dovedi existența lui Dumnezeu, din cel puțin două motive. Primul este acela că nu a fost dovedită unicitatea cauzei necesare. Dacă am fi început cu un eveniment inițial diferit, sau dacă am fi permis ca operatorul „cauză a" să selecteze cauze diferite, am fi obţinut o altă secvenţă; şi nu avem nici o garanţie că starea sa necesară ar fi fost aceeaşi. În al doilea rând, chiar dacă ar fi fost aceeaşi, nu avem nici un motiv – cel puţin nu până acum – să credem că starea are alte proprietăți divine (precum omnipotenţa, omnisciența etc.). Trebuie să fie extramundană, întrucât nu este contingentă, dar împrejurarea că este în afara lumii acesteia nu o face să fie Dumnezeu.

[21] Un argument similar poate fi găsit în Meyer (1987).

§2.9
Principiul rațiunii suficiente

Ar trebui să spun, ca nu cumva să apară vreo neînțelegere, că nu cred că argumentul din secțiunea precedentă dovedește existența unei stări necesare de lucruri care cauzează alți membri în secvența sa. Problema, după cum susține învățătura tradițională, privește PRS.[22] În timp ce este cu certitudine adevărat că cele mai multe lucruri pe care le întâlnim au cauze, nu văd nici un motiv pentru a presupune că și lucruri mult mai neobișnuite au cauze. Dacă o anumită înțelegere a fizicii cuantice este corectă, atunci s-ar părea că multe lucruri neobișnuite (în sensul că nu sunt întâlnite în experiența obișnuită) nu au cauză: dezintegrarea unui anumit atom radioactiv și, similar, tranzițiile cuantice par a fi complet spontane. În plus, în măsura în care scopul argumentului este acela de a stabili existența unei cauze a universului, o premisă conform căreia orice stare contingentă are o cauză ar apărea în mod evident ca presupunând ceea trebuie demonstrat.

Cu toate acestea, întrucât discutăm despre PRS, să ne întoarcem la formularea acestuia. Potrivit versiunii pe care am dat-o mai sus, orice stare contingentă de lucruri are un temei. Dar Leibniz formulează uneori Principiul întrucâtva diferit, în sensul că *orice* stare de lucruri are un temei. De exemplu:[23]

Principiul fundamental al raționării este acela că *nimic nu există fără un temei*; sau, pentru a pune problema mai clar, acela că nu există nici un adevăr pentru care să nu subziste un temei.

Evident, întrucât cred că versiunea mai slabă a principiului este falsă, cred că această versiune mai tare este, de asemenea, falsă; dar să derulăm din nou argumentul pentru o cauză primă, discutat în

---

[22] Vezi, de exemplu, Hick (1970), p. 51; Mackie (1982), cap. 5.

[23] Secțiunea I din *Consecințe metafizice ale principiului rațiunii*, p. 172 din Parkinson (1973). Vezi, de asemenea, paragrafele 32-36 din *Monadologia*.

ultima secţiune, folosind această versiune a PRS. Căci apare un fenomen nou. Să considerăm secvenţa generată prin aplicări repetate ale generatorului „cauză a" şi fie aceasta σ, ca mai sus. (σ poate să nu aibă acum nici un membru ultim.) Conform PRS, putem aplica operatorul la σ pentru a produce un temei pentru σ. Presupunând că nimic nu poate fi un temei pentru sine,[24] acest temei nu poate fi un membru al σ (Transcendenţă). Dar cauza lui σ este tocmai unul dintre lucrurile generate prin aplicarea operatorului în maniera menţionată. Aşadar, acest temei este în σ (Închidere); şi deci avem o contradicţie la limita iterabilului.

Concluzie

După câte ştiu, Leibniz nu a făcut observaţia de mai sus. Dacă ar fi făcut-o, el ar fi luat-o înaintea timpului său – cu cel puţin un secol, dacă nu cu două. Dar aceasta serveşte la evidenţierea întregii semnificaţii (în contextul de faţă) a observaţiei lui Leibniz potrivit căreia este posibilă aplicarea generatorilor de infinitate la o totalitate infinită, ceea ce prevesteşte dezvoltări viitoare. Le vom urmări pe parcurs. Oricum, să părăsim pentru moment limitele iterabilului şi să mergem mai departe la cea de-a treia limită a gândirii care ne va preocupa în această carte: limita cogniţiei.

---

[24] Oricât ar fi de natural acest principiu, nu sunt sigur că Leibniz l-ar fi susţinut. Cu certitudine, adevărurile contingente nu se pot explica pe ele însele; dar poate că cele necesare da, cu toate că Leibniz dă adesea temeiuri distincte pentru adevărurile necesare. (Vezi, de exemplu, pasajul la care se face trimitere în nota de subsol anterioară.) Cred că cea mai avantajoasă poziţie pentru Leibniz este aceea de a susţine că adevărurile necesare sunt explicate prin faptul că sunt necesare – un fapt diferit.

3. LIMITELE COGNIȚIEI

Introducere

Am întâlnit până acum două limite ale gândirii: limita exprimării şi limita iterării (infinitul matematic). În acest capitol vom întâlni o a treia limită: limita cogniției. După cum vom vedea, şi această limită ne conduce în orizontul contradicţiilor de tipul specific limitelor gândirii.

Cogniţia priveşte relaţiile care apar intre agenţi şi lumea despre care aceştia au cogniţie. Mai precis, cogniţia priveşte relaţiile dintre gândire sau limbaj şi stările cu care se relaționează (cu succes, se speră) acestea; dintre reprezentări şi lucrurile reprezentate. În mod tipic, astfel de relaţii, şi anume cele de care ne vom ocupa în primul rând, sunt cunoaşterea, adevărul şi opinia raţională.

Am intâlnit deja diferite pretenţii problematice potrivit cărora anumite lucruri depăşesc cogniţia noastră: stările în flux (secţiunea 1.3), materia primă (secţiunea 1.6) şi Dumnezeu (secţiunea 1.8). Dar, după cum era de aşteptat, situaţia este puternic evidenţiată de orice doctrină care susţine că există limite foarte precise ale cogniţiei. Pesemne că nici o doctrină de acest fel nu este mai radicală decât cea conform căreia nu există deloc cunoaştere obiectivă a lumii. În filosofia prekantiană apar unele concepţii de acest fel. Vom examina câteva dintre acestea în capitolul de faţă. Unul dintre modurile în care poate să apară o astfel de doctrină se bazează pe pretenţia conform căreia nu există deloc adevăr obiectiv (şi deci nici cunoaştere obiectivă.) Acesta este relativismul şi constituie unul dintre subiectele pe care le vom examina, în principal prin intermediul concepţiilor lui Protagoras. Un al doilea mod în care poate să

apară o astfel de doctrină se bazează pe pretenția conform căreia, deşi pot exista adevăruri obiective, nu poate fi produsă nici o dovadă cu privire la natura acestora. Acesta este scepticismul şi constituie celălalt subiect pe care îl vom examina, în principal prin intermediul scrierilor lui Sextus Empiricus.

Toate contradicțiile la limita cogniției pe care le vom examina sunt generate într-o modalitate uniformă. Începem cu o teză de forma următoare, pe care, in lipsa unui nume mai bun, o voi numi *Schema Cogniției*:

$$\forall x(x \in \Sigma \rightarrow Cx),$$

unde cuantorul parcurge enunțuri, iar C este un predicat cognitiv („este (ne)cunoscut", „(ne)adevărat" etc.). Apoi vom instanția cuantorul din Schemă cu (un nume pentru) Schema însăşi sau cu negația sa. Cu ce rezultat, vom vedea pe parcurs. Lăsând la o parte aceste remarci preliminare, să ne îndreptăm către primul dintre subiecte: scepticismul.

§3.1
Varietăți de scepticism

Scepticismul a înflorit în anumite momente în Grecia antică, iar cele mai importante argumente pentru scepticism derivă din argumentele folosite de scepticii greci. Ca atare, este potrivit să abordăm subiectul prin intermediul acestor argumente. Au existat, de fapt, două tradiții sceptice in Grecia antică.[1] Cea dintâi provine de la Pyrrhon şi, prin urmare, este numită adesea pyrrhonism. Cealaltă tradiție a fost dezvoltată în Academie, iar cel mai de seamă adept al acesteia a fost Carneades. (Vom observa imediat diferența majoră dintre aceste tradiții.) Cel mai remarcabil sceptic al perioadei a fost ultimul sceptic: filosoful secolului al II-lea d.H., Sextus Empiricus.

---

[1] Pentru o excelentă discuție asupra acestor tradiții, vezi Stough (1969).

Sextus era un pyrrhonian, dar el a discutat pe larg, de asemenea, despre predecesorii săi, inclusiv despre Carneades. În plus, întrucât Sextus este singurul sceptic grec ale cărui opere au supraviețuit, suntem în mare măsură dependenți de acesta în privința unei prezentări nu numai a pyrrhonismului, dar și a scepticismului Academiei. Ca atare, vom aborda subiectul scepticismului în mare măsură prin intermediul scrierilor sale.

Există mai multe forme destul de distincte de scepticism.[2] Toate acestea pot fi enunțate prin intermediul formelor Schemei Cogniției. Ceea ce le distinge este pur și simplu felul în care instanțiază pe Σ și pe C. În funcție de formă, mulțimea Σ poate conține propoziții despre Dumnezeu, viitor, noumene, sau despre o sumă de alte lucruri. În cazul scepticismului grec, Σ era clasa enunțurilor despre felul în care sunt lucrurile, prin contrast cu felul în care apar acestea. Pretențiile „Vinul este dulce“, „Este zi“ ş.a.m.d. sunt membri tipici ai Σ; pretențiile corespunzătoare: „Acest vin îmi apare a fi dulce“, „Îmi pare că este zi“ ş.a.m.d. sunt non-membri tipici ai Σ. Scepticii greci susțineau că enunțurile de aparență sunt epistemic neproblematice (deoarece dovada acestora este chiar sub ochii noștri, ca atare); dar enunțurile despre felul în care sunt efectiv lucrurile nu sunt așa. În formularea lui Sextus (*Schițe pyrrhoniene*, I, 22):[3]

Cum că luăm aminte la datele simțurilor, aceasta decurge limpede din cele spuse de noi în legătură cu criteriul [epistemologic] (...) Socotim că este criteriu (...) ceea ce prind simțurile și numim, de fapt, cu acest nume reprezentarea. Căci aceasta, stând în îndurarea unei stări sufletești involuntare, nu este supusă îndoielii. De aceea, nimeni, poate, nu pune în discuție dacă substratul apare într-un fel sau altul; chestiunea în discuție este dacă lucrul este în realitate așa cum ne apare.

---

[2] Asupra istoriei diferitelor forme de scepticism, vezi Popkin (1967).

[3] Toate citatele din Sextus sunt luate din Bury (1933). [Pentru *Schițe pyrrhoniene*, vezi traducerea românească de Aram M. Frenkian, în Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, I, București, Editura Academiei, 1965, precum și traducerea românească de Șt. Zeletin a Cărții I a *Schițelor pyrrhoniene*, în *Scurtă expunere a filosofiei sceptice*, București, Cultura Națională, 1923, cu ușoare modificări.]

Problema condiției *C* este ceva mai complexă. Aceasta este întotdeauna negația unei noțiuni epistemice pozitive, *P*; dar există mai multe astfel de noțiuni. Noțiunile epistemice pozitive apar într-un continuu. La cel mai slab capăt se află ceva precum *este în mod rațional mai probabil decât contrariul*; la cel mai puternic capăt se află atitudinea *este în mod rațional cert*. Voi folosi expresia „acceptabilitate rațională" pentru o atitudine aflată la capătul slab al spectrului. Îmi dau seama că această terminologie este discutabilă (şi în particular că s-ar putea dori mult mai mult decât capătul minimal al scalei pentru acceptabilitatea rațională autentică), dar în contextul de față, definiția este menită a fi doar stipulativă.

Încă şi mai discutabilă este problema locului de pe scală în care apare cunoaşterea. Mulți cred că acest termen se poate aplica doar extremei maximale, întrucât orice ar fi mai puțin decât certitudinea rațională nu ar putea fi cunoaştere. Pe de altă parte, failibiliştii în privința cunoaşterii sunt pregătiți să folosească termenul pentru partea superioară a scalei, nu doar pentru punctul superior al acesteia. Oricum, failibiliştii în privința cunoaşterii au a adăuga o condiție suplimentară pentru cunoaştere. Căci o condiție necesară pentru cunoaştere este adevărul. Certitudinea rațională, pesemne, implică adevărul; orice altceva mai puțin, nu. Astfel, failibiliştii trebuie să spună că ceva este cunoscut doar dacă este atât la capătul cel mai înalt al scalei, cât şi adevărat. Din fericire, nu avem nevoie să discutăm mai mult despre aceste chestiuni pentru scopurile noastre.[4]

Acum, ce atitudine epistemică este potrivită într-un enunț al scepticismului grec? În scepticismul lui Carneades şi, mai general, în scepticismul Academiei, atitudinea era certitudinea (rațională). Ca atare, acest scepticism avea drept consecință ideea că nu putem fi siguri despre felul in care sunt lucrurile (prin contrast cu felul în care apar), cu toate că putem avea temeiuri raționale pentru a considera că o concepție este mai bună decât o alta. Pe de altă parte, Sextus şi, mai general, pyrrhonienii, îşi formulau scepticismul în

[4] Pentru o introducere în literatura enormă a problemei vezi, de exemplu, Pollock (1986) sau Lehrer (1990).

termenii acceptabilității raționale. Ca atare, scepticismul lor era de un tip mult mai radical, având drept consecință ideea că *nu există nici un temei rațional de un fel sau altul* pentru a prefera vreo pretenție despre felul în care sunt lucrurile oricărei alteia; sau, cu expresia pe care o folosea Sextus, „nu mai mult (acesta decât celălalt)“, unde (*Schițe pyrrhoniene*, I, 190):

aceasta arată şi un fel de a simți al nostru, prin care, din pricina temeiniciei egale a lucrurilor [cu alte cuvinte, a Propozițiilor] opuse sfârşim prin a nu putea să înclinăm într-o parte sau alta. Noi ințelegem prin „temeinicie egală“ egalitatea față de ceea ce e demn de crezare în datele simțurilor, iar „opuse“ sunt cele ce îndeobşte sunt in conflict; în fine, „echilibrarea înclinațiilor“ este respingerea adeziunii la vreo parte a alternativei.

Starea de echilibrare a înclinațiilor este numită în mod obişnuit *èpoché*.

§3.2
Argumentul lui Sextus pentru scepticism

Sextus a compilat şi a finisat toate argumentele pentru scepticism, folosite in ambele curente ale scepticismului grec. Multe dintre acestea sunt argumente *ad hominem* împotriva unor diferiți non-sceptici, în special a stoicilor. În orice caz, piatra de temelie a scepticismului său era un argument foarte general, bazat pe tropii lui Aenesidemos.

Aceşti tropi sunt argumente care arată că modul în care apar lucrurile depinde de organele de simț ale celui ce percepe, de alți factori subiectivi, de contextul perceperii ş.a.m.d. Ca un corolar, rezultă că acelaşi lucru poate fi perceput în moduri destul de diferite şi chiar contradictorii de diferiți oameni sau de acelaşi om în momente diferite. De exemplu, un obiect apare ca fiind mare atunci când eşti în apropierea acestuia şi mic atunci când eşti departe. Aceste argumente au fost înglobate în mare măsură în filosofia occidentală şi nu sunt discutabile în momentul de față.

Ceea ce face Sextus din aceste argumente este, totuşi, discutabil. Sextus susține că, întrucât lumea (i.e. ceea ce este cazul) este percepută diferit de observatori diferiți, nu se poate conchide că lumea este în cutare fel din simplul fapt că lumea apare în cutare fel. Ceea ce este cerut, in plus, este un criteriu pentru a distinge acele aparențe care sunt veridice de cele care nu sunt astfel (*Schițe pyrrhoniene*, I, 114):

Căci cel care preferă o reprezentare in dauna alteia sau o împrejurare în dauna alteia face aceasta sau fără judecată şi fără demonstrare, sau judecând şi demonstrând. Dar dacă o va face fără demonstrare, n-ar fi demn de încredere. (...) [Aşadar] (...) dacă judecă reprezentările, el judecă neapărat în baza unui criteriu.

Dar acum avem o problemă. Căci noi avem un temei pentru a crede că rezultatele aplicării criteriului sunt corecte doar dacă avem un temei pentru a crede că însuşi criteriul este corect. Iar criteriul nu este el însuşi un enunț de aparență; aşadar, dacă este justificat, trebuie să aibă o argumentare sau o demonstrație; şi acum apare problema justificării pe care o avem pentru a crede că acea demonstrație este corectă. În mod clar, a apela la criteriu în acest punct ar insemna a presupune ceea ce trebuie demonstrat (*Schițe pyrrhoniene*, I, 117):

În acest chip, criteriul şi demonstrația cad într-un raționament circular, prin care ambele se dovedesc nedemne de încredere, căci fiecare, aşteptându-şi întemeierea sa de la celălalt, rămâne nedemn de încredere, ca şi celălalt.

Singura posibilitate diferită este aceea că ar trebui să fim capabili să dăm o altă demonstrație a corectitudinii acestei demonstrații. Dar acum apare problema justificării acestei demonstrații. În mod clar, suntem angajați într-un regres; şi dacă este ca regresul să nu se încheie ilicit prin apelarea la acelaşi criteriu despre care se presupune că îl justificăm, atunci regresul continuă la infinit. Dar atunci

este vicios. Căci in acest caz nu există nici o cale de a stabili vreodată dacă acel criteriu, sau orice demonstrație din seria respectivă, se bucură de corectitudine. (*Schițe pyrrhoniene*, I, 122-123):

dacă el [cel care încearcă să justifice criteriul] va spune că demonstrația este adevărată, i se va cere o demonstrație cum că este adevărată şi iarăşi o altă demonstrație a aceleia, deoarece şi acea demonstrație trebuie dovedită ca adevărată, şi aşa la infinit. Dar e o imposibilitate a înfățişa un număr infinit de demonstrații. Dar nici cu ajutorul demonstrației nu se va putea prefera o reprezentare față de alta.

Astfel, nu există nici o cale de a justifica pretenția că un set de aparențe, în contrast cu un altul, constituie o mai bună indicație a felului în care sunt lucrurile. Şi deci nu există nici o opinie rezonabilă despre felul în care sunt lucrurile, în contrast cu felul în care apar acestea.

§3.3
Analiza argumentului

Argumentul lui Sextus este interesant. Totuşi, are un viciu major. Argumentul presupune că toate opiniile noastre despre felul în care sunt lucrurile sunt obținute pe baza opiniilor noastre despre felul în care apar lucrurile, prin aplicarea unui filtru care lasă să treacă doar percepțiile veridice. Sextus a preluat această supoziție de la stoici; iar empirismul acesteia nu poate fi susținut. Acest empirism nu poate îndreptăți, de exemplu, matematica sau ştiința teoretică.

Oricum, această observație nu ajunge la esența problemei, deoarece există în mod clar opinii pe care le avem despre lume şi le avem în bună măsură in felul presupus de Sextus – cel puțin într-o „reconstrucție rațională“ a procesului. De exemplu, eu cred că există un drapel pe catargul clădirii aflate vizavi de clădirea în care scriu acum; şi cred aceasta, deoarece pot să-l văd pe fereastră. Dar chiar şi în acest caz, argumentul lui Sextus eşuează: am temeiuri bune (deşi

în nici un caz infailibile) pentru a presupune că există acolo un drapel.

Viciul argumentului lui Sextus este, după cum văd eu lucrurile, pretenţia potrivit căreia, pentru a avea temeiuri rezonabile pentru opinia mea, am nevoie de un criteriu care îmi garantează percepţiile. Aceasta înseamnă a confunda relaţiile dintre experienţă şi raţiune. Experienţa este întotdeauna un temei pentru a crede că lumea este în cutare fel. Este un temei anulabil şi poate fi anulat de alte lucruri. Anulatorii pot fi mulţi şi diverşi. Îi putem cunoaşte anticipat; de exemplu, pot să-mi dau seama că percepţia mea la astfel de distanţe nu este demnă de încredere. Alternativ, îi putem afla ulterior; de exemplu, pot afla că aparenţa unui drapel este produsă de o hologramă înşelătoare. Dacă şi atunci când apar anulatorii, experienţa încetează de a mai fi un temei rezonabil pentru opinie. Dar chiar dacă dovada este anulabilă, aceasta este oricum dovadă, fără justificări suplimentare.[5]

Situaţia poate fi clarificată prin considerarea sa în termenii logicii non-monotonice.[6] Inferenţele non-monotonice sunt inferenţe de tipul:

α; nu există nici un temei pentru a presupune *altfel* – deci β.

În cazul în discuţie, α este de forma „Apare a fi cazul că β". Poate să apară o informaţie suplimentară, γ, care ne dă temeiuri să presupunem altfel (adică un anulator). Deci, chiar dacă putem avea $\alpha \vdash \beta$, nu avem în mod necesar $\alpha \wedge \gamma \vdash \beta$ – ceea ce este un semn al unei logici non-monotonice.

Pentru a ilustra suplimentar situaţia, să presupunem că este descoperită o pictură necunoscută până astăzi. După stil şi vechime

---

[5] Cel mai eminent exponent al acestui tip de gândire a fost probabil Thomas Reid. Vezi ale sale *Eseuri despre puterile intelectuale ale omului*, de exemplu eseul II, cap. 22. Un exponent modern este Pollock. Vezi Pollok (1986), cap. 2.

[6] Pentru o introducere în logica non-monotonică, vezi cap. 6 din Genesereth şi Nilsson (1987).

este un Rembrandt tipic; poartă, de asemenea, ceea ce apare a fi semnătura lui Rembrandt. Pictura apare a fi un Rembrandt şi, nefiind cunoscut nici un anulator, conchidem că este un Rembrandt. Dar acum să presupunem că apare o pictură identică tuşă cu tuşă, astfel încât este clar că cel puţin una este o contrafacere, dar că nu există nici un indiciu în acest sens despre una sau alta dintre picturi. Atunci, această informaţie furnizează un anulator pentru informaţia anterioară. Să observăm că simpla *posibilitate* a existenţei unei *Doppelgänger* [dubluri] nu este un anulator, dar actualitatea acesteia este un anulator. Într-un mod similar, argumentele-tropi ai lui Sextus stabilesc cu certitudine că, dată fiind orice percepţie, este posibil ca lucrurile să apară diferit altuia sau sieşi în momente diferite, dar acest fapt nu este suficient pentru a anula inferenţa.

O obiecţie la adresa acestui tip de explicaţie este de dată de Lehrer ((1990), pp. 64 şi urm.), care susţine că, pentru ca inferenţa de la „Apare că β" la β să funcţioneze (chiar şi non-monotonic), trebuie să existe o premisă omisă. De exemplu, pentru a conchide că există un drapel pe catargul clădirii de vizavi, trebuie să am informaţie despre ce sunt drapelele etc. Astfel, „Apare că β" nu poate niciodată să justifice prin sine pe β. (Iar premisele suplimentare nu sunt ele însele enunţuri de aparenţă, astfel că la orizont se întrevede regresul.) Cred că această obiecţie interpretează greşit raportul dintre rolul jucat de informaţia suplimentară şi inferenţă. Informaţia nu este cerută ca o premisă pentru argument. (S-ar putea, de exemplu, ca un copil mic să nu fie capabil nici măcar să articuleze informaţia, şi totuşi să realizeze inferenţa.) Mai curând, informaţia este ceea ce face ca inferenţa să fie rezonabilă. Tot aşa, faptul că un argument deductiv este valid nu este el însuşi o premisă a argumentului; este faptul în virtutea căruia argumentul este rezonabil (după cum a arătat foarte spiritual Lewis Carroll (1895)). Dacă inferenţa *este* rezonabilă, atunci unica sa premisă dă un temei pentru concluzie. *De ce* este rezonabilă inferenţa este o altă întrebare, la care nu este nevoie să se răspundă înainte de a şti că premisa este un temei (tot aşa cum nu avem nevoie de o teorie care să

explice de ce este valid *modus ponens*, înainte ca α şi „Dacă α, atunci β" să furnizeze un temei pentru β.) Prin urmare, regresul nu este generat.

Este important de notat că argumentul lui Sextus stabileşte forma de scepticism a lui Carneades, cel puțin pentru anumite tipuri de pretenții. Tocmai pentru că inferența despre felul în care sunt lucrurile este non-monotonică este posibil să apară un anulator şi astfel să trebuiască să ne retragem concluzia. Prin urmare, concluzia nu este certă. Formulat altfel, dacă se ia inferența „Apare a fi cazul că α; aşadar este cert că α" ca fiind ea însăşi non-monotonică, atunci simpla posibilitate a percepțiilor alternative, şi tot ce implică aceasta, *este* un anulator pentru această inferență. Aşadar, inferența nu este niciodată validă. Posteritatea a întărit, de fapt, această versiune a argumentului sceptic. Căci noi avem acum o înțelegere mult mai bună a dependenței teoretice şi deci a failibilității observației; dar nu voi urmări această temă aici.[7]

Această secțiune reprezintă prea puțin o discuție cuprinzătoare a subiectului. Totuşi, discuția de mai sus dă o indicație asupra locului în care, după cum văd eu lucrurile, argumentul pentru forma de scepticism a lui Sextus eşuează, ceea ce este suficient pentru moment.

§3.4
Scepticism şi auto-referință

Să lăsăm deocamdată la o parte eşecul argumentului lui Sextus; să presupunem că acest argument funcționează. În acest caz, ar apărea următoarea situație. O pretenție sceptică este o instanță a Schemei Cogniției de forma $\forall x(x \in \Sigma \rightarrow \neg Px)$, unde Σ este o anumită clasă de pretenții, în cazul nostru pretenții conform cărora lumea este în cutare fel (prin contrast cu pretenții conform cărora lumea apare în cutare fel), iar P este o atitudine epistemică pozitivă.

[7] Pentru o discuție succintă şi referințe vezi, de exemplu, cap. 3 din Chalmers (1976).

Echivalent, fie Π mulțimea tuturor enunțurilor care sunt P; atunci scepticismul este concepția conform căreia $\forall x(x \in \Sigma \rightarrow x \notin \Pi)$. Să numim această pretenție φ, astfel incât $\langle\varphi\rangle$ este numele lui φ. Aplicând scepticismul la sine, obținem: $\langle\varphi\rangle \in \Sigma \rightarrow \langle\varphi\rangle \notin \Pi$. Apoi, să observăm că φ nu este el însuşi un enunț privitor la aparențe, i.e. $\langle\varphi\rangle \in \Sigma$. Rezultă că $\langle\varphi\rangle \notin \Pi$ (Transcendență). În cazul lui Sextus, P este acceptabilitatea rațională. Aşadar, am demonstrat că scepticismul lui Sextus nu este rațional acceptabil.

Dar, prin ipoteză, argumentul lui Sextus furnizează temeiuri decisive pentru a presupune că φ este rațional acceptabil, i.e. că $\langle\varphi\rangle \in \Pi$ (Închidere). Mai mult, Sextus pare a susține acest fapt. La urma urmei, el dedică mai multe sute de pagini temeiurilor pentru scepticism. Dacă el nu presupunea că demonstrează acceptabilitatea rațională a scepticismului, atunci ce naiba credea că face? S-ar părea, prin urmare, că aici avem o contradicție de tipul caracteristic limitelor gândirii.[8]

Sextus era conştient de aceasta. Care era răspunsul său? El nega că argumentele dovedesc acceptabilitatea rațională a scepticismului (adică argumentul închiderii). El susținea că argumentele au forță rațională numai dacă sunt desfăşurate. În acest punct, totuşi, ele încetează de a mai avea forță, deoarece „se distrug pe sine". Sextus formulează aceasta după cum urmează (*Împotriva logicienilor*, II, 480-481):

există multe lucruri care produc acelaşi efect asupra lor însele ca şi asupra altor lucruri. Tot aşa cum, de exemplu, focul se distruge pe sine după consumarea combustibiluluî şi cum purgativele se elimină pe sine după ce elimină fluidele din corp, şi argumentele (...) se pot anula pe sine. Şi iarăşi, tot aşa cum pentru omul care ajunge într-un loc înalt nu este imposibil să

---

[8] De notat că această contradicție nu apare la Carneades şi la scepticii similari, care iau P ca fiind certitudinea. Rezultatul aplicării scepticismului acestora la sine însuşi este pretenția că scepticismul nu este cert. Totuşi, argumentul pentru Închidere eşuează. Pentru scepticii menționați, argumentele sceptice arată pur şi simplu că scepticismul lor este rațional acceptabil. Ei nu arată că acesta este sigur, căci concluzia este doar pe atât de bună pe cât sunt premisele, iar acestea nu sunt certe.

răstoarne scara cu piciorul după urcuş, nu este neobişnuit pentru scepticul care a ajuns la demonstrarea tezelor sale cu ajutorul argumentului (...) ca şi cum ar fi treapta unei scări, să suprime apoi chiar acest argument.

Apoi Sextus încerca să evite contradicția aducând în mod explicit timpul în discuţie. Înainte ca forța argumentelor să fie resimțită, acestea au forță; nu şi după aceea. Această soluţie nu este satisfăcătoare. Dacă el ar fi discutat despre conținutul persuasiv al argumentelor – o chestiune pur psihologică –, atunci lucrurile ar putea sta aşa cum sugerează metafora scării; astfel că argumentele sunt persuasive până când sunt văzute ca auto-subminându-se, moment până la care acestea şi-au făcut efectul. Iar Sextus discută adesea despre argumente ca fiind terapeutice, avansate doar pentru a obţine efectul psihologic dorit. Dar acest răspuns este o *ignoratio*. Căci noi nu am vorbit despre puterea persuasivă a argumentelor, ci despre forța rațională a acestora, iar aceasta nu este o chestiune dependentă de timp. Dacă argumentele lui Sextus funcționează, atunci acestea ar arăta că scepticismul este rațional acceptabil, contrar poziției sale potrivit căreia argumentele menționate nu funcționează.

O cale mult mai bună de urmat pentru Sextus ar fi aceea de a accepta pur şi simplu logica propriei sale concluzii, şi anume aceea că argumentele pe care le foloseşte nu au forță raţională. Şi nici măcar nu ar fi ceva pe atât de inconvenabil pe cât pare. Căci el poate să susțină întru totul consistent că argumentele sunt menite a fi *ad hominem* împotriva cuiva care nu acceptă scepticismul. Împotriva unor astfel de oameni, care acceptă premisele argumentelor, argumentele trebuie să aibă forţă raţională. Împotriva celor care, precum scepticii, nu acceptă premisele, argumentele nu au forță. Această linie de gândire este susținută, cu succes, de pyrrhonianul timpului modern, Feyerabend. În *Against Method* (1975), Feyerabend foloseşte toate tipurile de argumente în sprijinul unei poziții sceptice; dar el subliniază că argumentele sunt *ad hominem*.[9]

---

[9] Vezi secţiunea 1 din Feyerabend (1977). Comentarii similare asupra argumentelor sceptice face, de asemenea, Hume, în ultimul paragraf din *Treatise*, I, 4, 2.

Oricum, Sextus nu a scăpat încă de primejdii. Chiar dacă nu crede că argumentele sale dovedesc acceptabilitatea rațională a scepticismului, el susține totuşi scepticismul. Şi cum poți susține ceea ce consideri că nu este rațional acceptabil? A aserta ceva implică a fi angajat la a sprijini acel ceva cu temeiuri raționale pentru a-l presupune adevărat (în mod obiectiv), dacă este contestat; dacă cineva refuză să facă aceasta, atunci goleşte acel ceva de orice semnificație socială. Vorbind deschis, o astfel de persoană poate fi în mod legitim ignorată. (Chestiunea este bine argumentată în Brandom (1983).) Prin urmare, susținând scepticismul, Sextus acceptă punctul de vedere conform căruia scepticismul poate fi apărat în mod rațional.

Sextus este conştient şi de această dificultate. Soluția sa este simplă: el neagă că susține scepticismul. El nici nu afirmă scepticismul, nici nu-l neagă. În starea de *èpoché*, scepticul nu afirmă şi nici nu neagă ceva (*Schițe pyrrhoniene*, I, 192):

abținerea de la vreo afirmație este evitarea enunțării înțeleasă în mod general, căreia spunem că i se subordonează afirmația şi negația, aşa încât abținerea de la vreo afirmație este o dispoziție a noastră prin care refuzăm să afirmăm sau să negăm ceva.

Din nefericire, Sextus apare acum ca afirmând altceva (în sensul că el nu afirmă nimic), ceea ce este la fel de contradictoriu. Sextus ar putea susține că el nu afirmă efectiv nici aceasta, ceea ce ar fi (a) deopotrivă de contradictoriu şi (b) nesincer. Căci, prin această rostire, Sextus ar intenționa să ne facă să credem că el nu afirmă nimic, or tocmai acesta este înțelesul afirmației.[10] Aşadar, încercările lui Sextus de a evita contradicția la limita cogniției funcționează doar prin generarea unei contradicții la limita exprimabilului. Pretenția sa că el nu afirmă nimic nu este, potrivit propriei sale concepții, ceva ce el afirmă (Transcendență). Dar el o afirmă (Închidere). Întâlnim aici, pentru prima dată, un fenomen care ne va deveni familiar: încercarea de a evita contradicția la una dintre limitele gândirii determină intrarea intr-o contradicție la o altă limită de acest fel.

[10] Vezi Priest (1987), 4.6.

§3.5
Relativismul protagorian

Nu am încheiat încă cu Sextus. Totuşi, să-l părăsim pentru moment şi să ne îndreptăm atenția către celălalt temei care ar putea fi invocat pentru a nega existența cunoaşterii obiective, şi anume acela că nu există adevăr obiectiv. Cel mai faimos susţinător al acestei concepţii a fost, de asemenea, cel mai faimos dintre sofişti, Protagoras. Din nefericire, cartea sa, *Adevărul*, s-a pierdut, astfel că trebuie să ne bazăm pe surse secundare pentru a-i cunoaşte concepțiile. Dintre aceste surse, cea mai importantă este dialogul lui Platon, *Theaitetos*. Exactitatea descrierii concepţiilor lui Protagoras în acest dialog poate fi o chestiune controversată.[11] Nu doresc să intru aici în această dezbatere. Prin „Protagoras“ voi înțelege doar Protagoras din *Theaitetos*. Nu contează dacă această persoană este o simplă construcție a lui Platon: aici ne vor interesa doar ideile însele.

Tema din *Theaitetos* este tocmai natura cunoaşterii, chiar dacă dialogul se abate sinuos de la temă în mai multe direcţii. (În prima parte a capitolului I am văzut deja o parte a unuia dintre labirinturile prin care şerpuieşte discuţia: fluxul.) Ca de obicei, dialogul ridică şi, prin intermediul personajului Socrate, doboară un număr de definiţii. O definiţie importantă este cea potrivit căreia cunoaşterea este percepție (adusă în discuție la 151e). O chestiune importantă este ce înseamnă aici „percepţie“. Uneori, după cum vom vedea, înseamnă pur şi simplu percepţie senzorială; alteori termenul este interpretat ca aparenţă în general. În particular, termenul este interpretat aproape imediat în acest al doilea fel atunci când se susține că definiția menționată este echivalentă cu faimosul dicton al lui Protagoras cu care se presupune că începea *Adevărul* (152a):[12]

---

[11] Deşi se susţine în mod obişnuit că este vorba despre o descriere rezonabil de exactă. Vezi Kerford (1967).

[12] Citatele din *Theaitetos* sunt luate din McDowell (1973). [Vezi traducerea românească de Marian Ciucă, în Platon, *Opere* VI, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989.]

Individul este măsura tuturor lucrurilor: a celor existente, întrucât există, iar a celor inexistente, întrucât nu există.

Relativismul luî Protagoras despre cunoaştere este o simplă consecință a relativismului său despre adevăr. Aceasta apare clar în dialog, atunci când concepția lui Protagoras este comentată imediat mai jos ca:

așa cum mi se arată fiecare lucru, aşa este, după mine, iar după tine, aşa cum ți se arată ție.

Ne vom ocupa în continuare de argumentele avansate în favoarea şi împotriva acestei concepţii. De la bun început, este important de notat că noţiunea de adevăr folosită aici este una relativistă, în sensul că adevărul oricărei susţineri este relativ la un agent cognitiv (adevăr pentru *x*). Protagoras nu trebuie să susţină că nu există nici o noţiune obiectivă (independentă de agent) de adevăr (adevăr *simpliciter*). Tot ce trebuie să susţină este că nimic nu satisface această noţiune.

§3.6
Argumentul pentru relativism

Argumentul pentru relativitatea adevărului prezentat în *Theaitetos* se desfăşoară în două părţi. Prima parte (152b şi urm.) semnalează, de fapt, fenomenul ce avea să fie sistematizat ulterior in tropii lui Aenesidemos: felul în care apar a fi lucrurile diferă de la persoană la persoană. Aceasta, în sine, nu ne duce prea departe. În afară de cazul când „este adevărat (pentru mine)" înseamnă doar „îmi apare a fi aşa" – caz în care concepţia lui Protagoras este mai curând o tautologie neinteresantă – avem nevoie de încă ceva care să ne ducă de la cum (îmi) apar lucrurile la cum sunt lucrurile (pentru mine). Acest ceva este furnizat de un argument pentru infailibilitatea aparenţelor. Este un argument lung, care începe pe la 153d şi

culminează pe la 160c cu propoziţia „Percepţia mea este, aşadar, adevărată pentru mine, căci este totdeauna a fiinţei mele".

Argumentul depinde de o explicaţie neobişnuită a percepţiei senzoriale. Pentru scopurile de faţă, trăsăturile principale ale acesteia sunt următoarele. În percepere, percepătorul şi lumea se combină pentru a produce un obiect unic, lucrul perceput. Acesta este unic în raport cu perechea care îl produce şi este, în mod esenţial, privat pentru percepător. Ca atare, nu se poate pune problema ca percepătorul să greşească în privinţa lucrului perceput.

Nu voi da o descriere detaliată a argumentului, întrucât nu este necesară aici. Chestiunea in discuţie este dacă argumentul reuşeşte să stabilească relativismul protagorian, iar răspunsul este că nu, din mai multe motive. Mai întâi, pasajul în discuţie prezintă doar cu puţin mai mult decât o expunere a teoriei percepţiei: nu este dat nici un temei efectiv pentru care ar trebui s-o acceptăm. În al doilea rând, este oricum o teorie destul de dubioasă, deoarece separă conţinutul pretenţiilor perceptive de lumea care (în parte) le produce. În al treilea rând, inferenţa de la pretenţia că obiectul percepţiei este privat la concluzia că percepătorul nu poate greşi în privinţa acestuia este eronată. (O halucinaţie este un obiect privat, dar faptul că am o halucinaţie despre o persoană care intră pe uşă nu implică faptul că o halucinaţie *intră* pe uşă.)[13] În fine, şi în mod hotărâtor, argumentul stabileşte, cel mult, infailibilitatea felului în care apar lucrurile în cazul *percepţiei senzoriale*. Dialogul *Theaitetos* este destul de generos în privinţa a ceea ce ar putea conta drept un caz de percepţie senzorială („vedere, auz, miros, răceală şi căldură (...) plăceri, supărări, dorinţe şi temeri" 156b). Dar este clar că obiectul percepţiei este explicat ca un rezultat direct al unui input instantaneu din lume.[14] Aşadar, argumentul poate stabili doar cu greu

---

[13] Şi, se poate discuta, chiar caracterul privat al obiectului face ca pretenţia corectitudinii să fie lipsită de sens. Obiectul este mai curând precum cărăbuşul din cutie al lui Wittgenstein (*Cercetări filosofice*, secţiunea 293).

[14] Vezi McDowell (1973), pp. 137 şi urm. McDowell sugerează (p. 118), şi cred că în mod plauzibil, că sensul oficial al percepţiei aflat în discuţie aici este în întregime unul non-propoziţional.

veridicitatea felului în care apar lucrurile în sensul general, ca atunci când se spune că lui Protagoras îi apare că doctrina sa este adevărată, pentru a folosi un exemplu de un tip care va deveni imediat decisiv.

§3.7
Critica lui Socrate

După cum am văzut, argumentul pentru relativismul protagorian din *Theaitetos* eşuează. Să facem abstracţie de acest fapt pentru moment şi să ne îndreptăm atenţia asupra criticii întreprinse de Socrate asupra doctrinei. Socrate are trei argumente importante impotriva doctrinei. Doar unul dintre acestea ne va preocupa aici, cel de la 169d-171d.[15] Socrate observă că, dacă cineva, *x*, dă crezare doctrinei lui Protagoras, atunci acela trebuie să accepte că nimeni nu face vreodată o judecată falsă. În sine, această idee este luată ca fiind incredibilă (170c), chiar dacă Protagoras nu ar fi recunoscut aceasta. (Nici o persoană nu face o judecată care este falsă *pentru sine*, dar poate face o judecată care este falsă *pentru x*.) Argumentul

---

[15] Celălalt (161c) este un argument *ad hominem* foarte grăbit, care arată că punctul de vedere al lui Protagoras dă dovadă de şovinism uman. Cel de-al treilea argument este lansat imediat după aceea şi arată că, dacă tot ceea ce crede cineva este adevărat pentru el, atunci toate concepţiile sunt la fel de bune şi deci nu există ceva precum înţelepciunea (despre care Protagoras pretindea că o predă). După un interludiu, Protagoras (în persoana lui Socrate) răspunde (166d şi urm.) că înţelepciunea nu are nimic de a face cu adevărul; persoana înțeleaptă este, mai presus de toate, o persoană ale cărui concepții sunt cele mai eficace in a produce starea de bine. Din nou, după un interludiu, Socrate obiectează acestei replici (177c şi urm.), arătând, în esenţă, că, indiferent de împrejurarea dacă concepţiile unei persoane sunt sau nu favorizante, producerea efectului scontat este o chestiune obiectivă şi nu una în care concepţia fiecărei persoane este la fel de validă. Concepţia pacientului cu privire la împrejurarea dacă s-a însănătoşit sau nu, de exemplu, este mai validă decât cea a medicului. Mă îndoiesc că acest argument funcționează, dacă Protagoras este pregătit să rămână ferm pe poziţie şi să insiste că şi judecăţile despre eficacitate sunt relative (ceea ce îmi pare că poate face cu tot atât de multă plauzibilitate ca şi în privinţa judecăţilor despre alte chestiuni).

principal apare atunci când observaţia este aplicată chiar concepţiei lui Protagoras (171a-171c):

SOCRATE [Observaţia implică] ceva nostim de tot: el [Protagoras] recunoaşte că opinia adversarilor săi despre opinia sa proprie – prin care ei îşi închipuie că el se înşală – este, bineînţeles, adevărată, din moment ce admite că absolut toate opiniile au ca obiect realitatea.

THEODOROS Chiar aşa.

SOCRATE În acest caz, nu ar conveni el că propria-i opinie este falsă, dacă admite ca adevărată opinia celor care o socotesc falsă pe a lui?

THEODOROS Aşa e, n-avem încotro.

SOCRATE Ceilalţi însă nu recunosc eroarea lor, nu-i aşa?

THEODOROS Nu, într-adevăr.

SOCRATE Or el este de acord că şi această opinie este adevărată, potrivit scrierii sale.

THEODOROS Aşa s-ar părea.

SOCRATE Toată lumea va critica, deci, afirmaţia aceasta, începând cu Protagoras însuşi (ori, mai degrabă, el o va admite atunci când este de acord că e adevărată opinia celui ce afirmă contrariul) şi în acel moment şi Protagoras însuşi va fi de acord că nici vreun câine, nici primul venit nu poate fi măsură, nici măcar a unui singur lucru pe care să nu îl fi învăţat. Nu aşa stau lucrurile?

THEODOROS Ba da, aşa stau.

SOCRATE Şi atunci, deoarece este criticat de toată lumea, „Adevărul“ lui Protagoras nu ar putea fi adevărat pentru nimeni, nici pentru vreun străin şi nici pentru el însuşi.

Argumentul este o încercare de a stabili că opinia lui Protagoras nu este adevărată pentru nimeni, nici măcar pentru el însuşi (ceea ce nu este valabil despre opiniile adversarilor săi). Cheia argumentului apare acolo unde Socrate încearcă să arate că opiniile lui Protagoras sunt false potrivit propriilor sale concepţii.

Argumentul este foarte simplu şi decurge după cum urmează. Fie a un oponent oarecare al lui Protagoras, Σ mulţimea de pretenţii susţinute de a şi T predicatul „este adevărat“. Atunci, potrivit lui Socrate, Protagoras admite:

$$\forall x(x \in \Sigma \rightarrow Tx) \tag{1}$$

Să numim acest enunț φ. Dar, întrucât $\neg\varphi$ este în Σ, avem $T\langle\neg\varphi\rangle$ şi deci Protagoras este angajat la concepția conform căreia propria sa doctrină este falsă. Din nefericire, în acest argument se comite o eroare simplă. Protagoras nu este angajat la (1), ci la:

$$\forall x(x \in \Sigma \rightarrow T_a x),$$

unde T_a este predicatul de adevăr relativ „adevărat pentru a". Argumentul arată că Protagoras este angajat la $T_a\langle\neg\varphi\rangle$. Dar acest rezultat este îndeajuns de blând, iar în lipsa unei modalități de a trece de aici la $T\langle\neg\varphi\rangle$ sau măcar la $T_p\langle\neg\varphi\rangle$ (unde p este Protagoras) argumentul eşuează.

Denyer ((1991), pp. 99-100) încearcă să repare argumentul, sugerând că, pentru enunțurile precum cele ale lui Protagoras, adevăr şi adevăr pentru o persoană înseamnă acelaşi lucru, astfel că putem pur şi simplu să ignorăm relativizarea. El arată că dacă se ia o pretenție indexicală, cum este „Eu sunt fierbinte", aceasta poate fi adevărată pentru o persoană (de exemplu pentru Adam), dar nu şi pentru o alta (de exemplu pentru Eva). Dar dacă indexicalitatea este eliminată, ca în „Adam este fierbinte", nu mai are sens să se presupună că valoarea de adevăr a enunțului poate să fie diferită de la o persoană la alta. Acum, pentru Protagoras, enunțurile sunt indexicali într-un anumit sens. Dar problema remediului lui Denyer este aceea că, pentru Protagoras, calificativul „este adevărat pentru x" ia un indexical şi produce *alt* indexical. Să considerăm pretenția „există contradicții logice adevărate". Această pretenție este adevărată pentru Priest, dar falsă pentru Aristotel. Acum, să considerăm pretenția „Este adevărat pentru Marx că există contradicții logice adevărate". Este acestă pretenție adevărată? Ei bine, este adevărată pentru Priest, dar nu, de exemplu, pentru Acton.[16] Oamenii pot fi şi sunt în dezacord cu privire la ceea ce era adevărat pentru Marx.[17]

---

[16] Vezi Priest (1989b), secțiunea 1.

[17] Acest argument presupune că „adevărat pentru x" este un operator iterabil. Dar chiar şi Denyer susține că aceasta este o abordare acceptabilă pentru Protagoras ((1991), p. 94).

§3.8
Nimic nu este adevărat

Din nefericire pentru Protagoras, necazurile sale auto-referenţiale nu s-au încheiat. Căci relativismul protagorian este angajat la pretenţia că nimic nu este (în mod obiectiv) adevărat, i.e. la instanţa $\forall x(x \in \Sigma \rightarrow \neg Tx)$ a Schemei Cogniţiei, unde Σ este mulţimea tuturor enunţurilor şi T este un predicat de adevăr non-relativ. Fie φ acest enunţ. Atunci, prin argumentul obişnuit, rezultă că $\neg T\langle\varphi\rangle$. Aşadar, concepţiile lui Protagoras nu sunt adevărate (Transcendenţă). Dar Protagoras a formulat argumente pentru concepţia sa. Dacă aceste argumente ar funcţiona, atunci ele ar stabili că φ este adevărat (Închidere).

Sextus se confruntă cu o problemă similară. Şi va fi edificator să comparăm cele două probleme. Sextus susţine, de asemenea, că nimic nu este adevărat (*Schiţe pyrrhoniene*, II, 88):

lucrurile adevărate sunt sau numai aparente, sau numai non-evidente, sau, dintre lucrurile adevărate, unele sunt non-evidente şi altele aparente. Dar nici una dintre aceste alternative nu este adevărată, după cum vom arăta. Deci nimic nu este adevărat.

Temeiurile sale sunt, totuşi, întrucâtva diferite de cele ale lui Protagoras. Sextus susţine o abordare verificaţionistă a adevărului. În particular, el ia verificarea drept o condiţie necesară pentru adevăr.[18] Din câte ştiu, Protagoras nu argumentează nicăieri aceasta şi nici măcar nu prezintă clar chestiunea. Cu toate acestea, faptul este cel mai evident atunci când el argumentează că nimic nu este adevărat, imediat după pasajul pe care tocmai l-am citat. Căci, atunci când examinăm argumentele folosite de Sextus în sprijinul acestei pretenţii, întâlnim argumentele familiare pentru circularitate şi regres din secţiunea 3.2, care, de fapt, sunt argumente despre verificare.

---

[18] Vezi Stough (1969), pp. 140 şi urm.

Toate acestea arată clar, de asemenea, că atunci când Sextus spune că *nimic* nu este adevărat, el are in vedere pretenții despre felul în care *sunt* lucrurile, nu despre felul în care apar acestea. Chiar şi aşa, problema auto-referențialității este aceeaşi, deoarece φ este o astfel de pretenție. Din câte ştiu, Sextus nu discută nicăieri contradicția, dar ceea ce ar fi spus despre aceasta este destul de evident. El ar fi susținut pur şi simplu că nu asertează că nimic nu este adevărat, φ, din motivele pe care le-am examinat în secțiunea 3.4. După cum am văzut acolo, această mişcare generează propriile sale contradicții. Oricum, chestiunea importantă aici este aceea că Protagoras nu poate face nici măcar această mişcare pentru a ieşi din contradicție. Aserțiunile şi argumentele sale sunt directe şi nicidecum *ad hominem*.

În apărarea lui Protagoras, s-ar putea sugera că argumentele avansate de acesta intenționează să dovedească doar că φ este adevărat *pentru Protagoras*, iar nu adevărat *simpliciter*. Dar această sugestie nu poate fi susținută. După cum am argumentat în secțiunea 3.4, asertarea este o activitate socială, iar a aserta ceva este tocmai a accepta că lucrul asertat este corect în mod obiectiv.[19] Prin urmare, asertarea (şi, *a fortiori*, furnizarea de temeiuri) presupune un angajament față de corectitudinea obiectivă a ceea ce este asertat. În formularea lui Passmore:

> fie şi numai pentru a se angaja în discurs, [Protagoras] trebuie să asertează că ceva este cazul. Nu este vorba numai despre faptul că el pretinde că are un anumit rol social, acela de învățător sau de „înțelept", pe care nu este îndreptățit să-l pretindă (...) Chestiunea este mai profundă: în orice discurs se presupune că unele Propoziții sunt adevărate, că există o diferență între a fi cazul şi a nu fi cazul, iar a nega aceasta într-un discurs înseamnă a presupune deja existența diferenței.[20]

---

[19] De fapt, adevărul obiectiv este tocmai scopul asertării. Vezi Priest (1987), 4.5.

[20] Passmore (1970), pp. 67-68. De notat că existența unei diferențe între adevăr şi neadevăr nu implică faptul că nimic nu este deopotrivă adevărat şi neadevărat.

§3.9
Cogniție și paradox

Am văzut că atât Sextus, cât și Protagoras cad in contradicția la limita cogniției. Pentru moment, aceasta este o chestiune teoretică, deoarece aceste contradicții sunt enunțate sub supoziția că argumentele lui Sextus pentru scepticism și cele ale lui Protagoras pentru relativism funcționează. Și, după cum am văzut, nu este așa. Dar chestiunea nu se încheie aici.

Fie φ o instanță oarecare a Schemei Cogniției, $\forall x(x \in \Sigma \rightarrow x \notin \Pi)$, unde Π este mulțimea tuturor enunțurilor definite de un predicat cognitiv, P, care implică adevărul (obiectiv), precum cunoașterea sau adevărul însuși, și unde Σ este o mulțime oarecare care conține pe φ (de exemplu mulțimea tuturor enunțurilor). Să considerăm acum următoarea deducție:

Presupunem	$\langle\varphi\rangle \in \Pi$
Atunci	φ, întrucât P implică a fi adevărat
i.e.	$\forall x(x \in \Sigma \rightarrow x \notin \Pi)$
deci	$\langle\varphi\rangle \in \Sigma \rightarrow \langle\varphi\rangle \notin \Pi$
Dar	$\langle\varphi\rangle \in \Sigma$
Deci	$\langle\varphi\rangle \notin \Pi$

Astfel, $\langle\varphi\rangle \in \Pi$ implică $\langle\varphi\rangle \notin \Pi$; rezultă (prin Legea Terțului Exclus sau prin *reductio*) că $\langle\varphi\rangle \notin \Pi$. Am stabilit astfel, fără nici un fel de supoziție, că φ nu este P. Acest fapt nu l-ar incomoda pe Sextus (în cazul în care P este cunoaștere) sau pe Protagoras (în cazul în care P este adevăr). Dar să observăm că dacă P este adevăr, atunci

rezultă că φ este fals, i.e. $\neg\forall x(x \in \Sigma \rightarrow x \notin \Pi)$, şi astfel, după cum se poate demonstra, că $\exists x(x \in \Sigma \wedge x \in \Pi)$. Dar acest x nu poate fi φ însuşi (căci φ nu este adevărat), deci trebuie să mai fie şi altceva în Σ, ceea ce este paradoxal, întrucât, ţinând cont de logica argumentului, dincolo de faptul că îl conţine pe φ, Σ a fost luată completamente arbitrar. Totuşi, avem o demonstraţie conform căreia Σ trebuie să mai conţină şi altceva.[21]

Demonstraţia poate fi făcută explicită considerând pe Σ, prin definiţie, ca fiind mulţimea al cărei unic membru este φ, i.e. $\forall x(x \in \Sigma \leftrightarrow x = \langle\varphi\rangle)$ (*). (Această definiţie nu este pe atât de onorabilă pe cât pare, deoarece φ a fost definit iniţial prin Σ, astfel că definiţia este circulară. Cu toate acestea, situaţia poate fi îndreptată prin tehnici ale auto-referinţei.[22]) Ca mai sus, avem o demonstraţie conform căreia $\langle\varphi\rangle \notin \Pi$ (Transcendenţă). Dar acum putem stabili Închiderea, după cum urmează:

	$\langle\varphi\rangle \notin \Pi$	
deci	$\forall x(x = \langle\varphi\rangle \rightarrow \langle\varphi\rangle \notin \Pi)$[23]	
dar	$\forall x(x \in \Sigma \leftrightarrow x = \langle\varphi\rangle)$	(*)
deci	$\forall x(x \in \Sigma \rightarrow x \notin \Pi)$	prin tranzitivitatea $\rightarrow$
i.e.	φ	

Aşadar, $\langle\varphi\rangle \in \Pi$, întrucât Π este mulţimea adevărurilor. Prin urmare, avem o contradicţie de tipul caracteristic. De fapt, contradicţia este una familiară. Enunţul φ spune despre toate lucrurile din Σ, şi, în consecinţă, tocmai despre sine, că nu sunt adevărate. Acesta

---

[21] Acest paradox este prezentat foarte bine de Prior (1961). Pentru o discuţie suplimentară, vezi Priest (1991b).

[22] De exemplu, fie „Σ" un nume nou şi fie φ propoziţia $\forall x(x = \langle\varphi\rangle \rightarrow x \notin \Pi)$. Stipulăm acum că „$\Sigma$" se referă la $\{\varphi\}$. Vezi Kripke (1975), p. 693.

[23] Cei care consideră că $\rightarrow$ este un condiţional relevant, trebuie să îl considere ca pe o implicaţie entimematică în acest punct, ca în Meyer (1973), p. 172.

este, prin urmare, exact paradoxul Mincinosului, un paradox ale cărui scrisori de acreditare sunt tot atât de vechi ca şi cele ale scepticismului, dacă nu ca şi cele ale relativismului.[24] În plus, în cazul interpretării de faţă, dacă *P* este cunoaştere, avem, de asemenea, Închîdere, deoarece argumentul de mai sus *stabileşte* pe φ ca adevărat şi astfel φ este cunoscut. Acesta este paradoxul Cunoscătorului al lui Kaplan şi Montague.[25]

Concluzie

Am văzut că doctrinele lui Sextus şi Protagoras generează contradicţii de tipul specific limitelor cogniţiei. În cele din urmă, aceste contradicţii depind de argumentele celor doi pentru scepticism şi relativism, despre care am văzut că nu funcţionează. Dar, pe lângă aceasta, am văzut că în vecînătatea acestor contradicţii există altele care sunt produse prin aplicarea instanţelor Schemei Cogniţiei la sine, iar acelea nu depind de nici un astfel de argument. Nici Sextus şi nici Protagoras nu au observat aceste contradicţii. Şi nu voi specula aici asupra a ce ar fi făcut din ele, dacă le-ar fi observat. Generaţii viitoare au făcut foarte multe cu ele, după cum vom vedea pe parcurs. În orice caz, cei doi au înfăţişat contradicţiile la limita cogniţiei. În capitolul următor vom trece de la cogniţie la concepere.

---

[24] Vezi, de exemplu, referirile la acest paradox in Kneale şi Kneale (1962).

[25] Vezi Kaplan şi Montague (1960). La rigoare, pentru ca argumentul pentru Închidere să funcţioneze in acest caz, nu avem nevoie numai de (*), ci şi de faptul că (*) este cunoscut ca fiind adevărat. Dar, întrucât (*) este adevărat prin definiţie, această situaţie este neproblematică.

4. Limitele Conceperii

Introducere

În acest capitol vom discuta despre ultima dintre limitele care ne vor preocupa in această carte: limita conceperii. Este destul de obişnuit să se presupună că există lucruri dincolo de concepere; dar, cel puţin *prima facie*, este dificil să se presupună aceasta fără a le concepe într-un anumit sens. De aici, contradicţia la limita conceperii. Vom întâlni acest fenomen la doi filosofi prekantieni. Primul este Anselm, a cărui preocupare este Dumnezeu. Cel de-al doilea este Berkeley, a cărui preocupare este cu totul diferită: idealismul. În pofida acestei diferenţe, vom vedea că Anselm şi Berkeley au ceva mai mult în comun decât doar contradicţia. Ei mai împărtăşesc şi anumite concepţii despre felul în care pot fi caracterizate obiectele. Mai precis, amândoi sunt de acord cu concepţia conform căreia, dacă un obiect este caracterizat drept lucrul (sau un lucru) având cutare proprietăţi, atunci acel lucru trebuie să aibă acele proprietăţi. Dacă luăm δ drept un operator al descripţiei (astfel că $\delta x \varphi(x)$ poate fi citit ca „un lucru/lucrul cu proprietatea φ“), atunci amândoi sunt de acord cu schema:

$$\varphi(\delta x \varphi(x))$$

Urmându-l pe Routley (1980), voi numi aceasta *Principiul Caracterizării*, pe scurt „PC“. După cum vom vedea, PC nu este corect în general. Oricum, contradicţia la limita conceperii se remarcă de-a lungul operei acestor doi filosofi.

§4.1
Argumentul ontologic al lui Anselm

În secțiunile 1.8 și 1.9 ne-am întâlnit cu Cusanus și concepția sa despre Dumnezeu. Cusanus susținea că Dumnezeu este inefabil; dar, după cum am văzut acolo, temeiul pentru această susținere este tocmai acela că Dumnezeu este dincolo de categorizare și deci de concepere. Vom începe acest capitol cu Anselm de Canterbury, filosoful și teologul secolului al XI-lea, în opera căruia această idee a fost elaborată mult mai detaliat.

Anselm de Canterbury este amintit astăzi în principal pentru versiunea sa a Argumentului Ontologic pentru existența lui Dumnezeu. În capitolul II din *Proslogion*, Anselm îl definește pe Dumnezeu ca pe o ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput. Argumentul său pentru existența unei astfel de ființe (adresat, destul de curios, lui Dumnezeu in persoană) este apoi formulat în următorul pasaj faimos:[1]

Dar s-ar putea să nu existe o asemenea natură, de vreme ce ignorantul a spus în inima sa că nu există Dumnezeu (*Psalmul* XIV, I). Dar, fără îndoială, acest cu adevărat ignorant, când aude despre acest ceva despre care vorbesc – ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput – înțelege ce aude și ceea ce înțelege se află în intelectul său; chiar dacă nu înțelege că acest ceva există (...) Dar ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput nu poate exista numai în intelect. Deoarece, dacă am presupune că există numai în intelect, s-ar putea concepe că există în realitate: ceea ce este mai mare [decât ca existând doar în intelect]. Prin urmare, dacă ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există numai în intelect, atunci acel ceva decât care nimic mai mare *nu poate fi* conceput ar fi unul decât care altul mai mare *poate fi* conceput; dar evident acest lucru nu este cu putință. Prin urmare, nu este nici o îndoială că există ceva decât care

---

[1] Citatele din *Proslogion* sunt luate din Hopkins și Richardson (1974). [Vezi traducerea românească de Octavian Nistor, în *Între antichitate și renaștere. Gândirea evului mediu* I, București, Editura Minerva, 1984.]

nimic mai mare nu poate fi conceput şi există atât în intelect, cât şi in realitate.

Argumentul lui Anselm este un argument prin *reductio* şi poate fi rezumat după cum urmează. Nici o ființă mai mare decât Dumnezeu nu poate fi concepută ca existând. Dar să presupunem că Dumnezeu nu există. Atunci o ființă exact ca Dumnezeu, cu excepția că există, ar fi mai mare; aşadar, o ființă mai mare decât Dumnezeu poate fi concepută. Contradicție.

Argumentul lui Anselm ridică multe chestiuni delicate. O chestiune evidentă şi discutabilă este felul în care ar trebui să înțelegem premisa neo-platonică esențială conform căreia o ființă exact ca Dumnezeu, cu excepția că există, ar fi mai mare.[2] O altă chestiune este de ce ar trebui să presupunem că această premisă este adevărată. Din fericire, putem să neglijăm aceste chestiuni aici.[3] Motivul este acela că argumentul mai presupune şi PC. În primul pas se presupune că Dumnezeu (care este definit ca o ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput) este ceva decât care o ființă mai mare nu poate fi concepută. (În plus, despre ființa care, prin definiție, este ca Dumnezeu, cu excepția că există, se presupune că există, întrucât este mai mare.)[4] După cum vom vedea curând, dat fiind PC, există o versiune a Argumentului Ontologic care face de prisos toate celelalte mecanisme.

[2] Propunerea mea este următoarea. Fie τx predicatul „x este conceput". Atunci Dumnezeu, d, poate fi definit ca $\delta x \neg \exists y(\tau y \wedge y > x)$. (Cuantorii, să observăm, nu sunt încărcați existențial.) Fie $\varphi(x)$ condiția de ordinul doi $Ex \wedge \forall P(P \neq E \rightarrow (Px \leftrightarrow Pd))$, unde E este existența. Atunci pretenția este $\forall x(\neg Ed \wedge \varphi(x) \rightarrow x > d)$.

[3] Pentru o discuție asupra unor teme implicate în argument, vezi Campbell (1976).

[4] În notația din nota de subsol 2, prin aplicarea PC la d şi adăugarea principiului $\tau \delta x \varphi(x)$ se obține contradicția cerută.

§4.2
Inconceptibilitatea lui Dumnezeu

Înainte de aceasta, totuşi, să examinăm un capitol mai puţin cunoscut din *Proslogion*, capitolul XV. În acest scurt capitol, Anselm spune:

Prin urmare, O Doamne, Tu nu eşti numai ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput, ci şi ceva mai mare decât poate fi conceput. Căci, dat fiind că ceva de acest fel poate fi conceput [adică ceva care este mai mare decât poate fi conceput], dacă Tu nu ai fi această fiinţă, atunci ceva mai mare decât Tine poate fi conceput, ceea ce este imposibil.

Structura argumentului nu este foarte evidentă. Oricum, din nou, este clar că şi acest argument depinde de PC, deoarece se bazează pe premisa că nimic mai mare decât Dumnezeu nu poate fi conceput – şi, pentru buna măsură, cere ca lucrul care este mai mare decât poate fi conceput *să fie* mai mare decât poate fi conceput. Este de asemenea clar că argumentul presupune că Dumnezeu poate fi conceput, căci altfel nu există vreun temei pentru a presupune că ceva mai mare decât orice poate fi conceput este mai mare decât Dumnezeu.[5]

---

[5] Cea mai bună reconstrucţie pe care o pot da argumentului este următoarea. Se cere să Îl luăm pe Dumnezeu ca fiind $\delta x \neg \exists y(\tau y \wedge y > x \wedge y \neq x)$. Atunci, dacă d^* este $\delta x \forall y(\tau y \rightarrow x > y)$, două aplicaţii ale PC dau:

$\neg \exists y(\tau y \wedge y > d \wedge y \neq d)$ (1)

$\forall y(\tau y \rightarrow d^* > y)$ (2)

Logica argumentului cere şi următoarele:

τd (3)

τd^* (4)

Acum să presupunem că $d \neq d^*$.

	$\tau d \rightarrow d^* > d$	prin (2)
Deci	$d^* > d$	prin (3)
Prin urmare	$\tau d^* \wedge d^* > d \wedge d \neq d^*$	prin (4)
Deci	$\exists y(\tau y \wedge y > d \wedge y \neq d)$,	

ceea ce contrazice (1). Aşadar, prin *reductio*, $d = d^*$ şi deci:

$\forall y(\tau y \rightarrow d > y)$ prin (2)

Lăsând pentru moment la o parte concludența argumentului, este clar că Anselm este prins într-o contradicție caracteristică unei limite a gândirii. Argumentul arată că Dumnezeu nu se află în clasa lucrurilor care pot fi concepute (Transcendență). Cu toate acestea, evident, avansând argumentul, Anselm îl concepe pe Dumnezeu (Închidere).

În general, Anselm este conștient de contradicția pe care o presupune întreprinderea de a spune ceva despre inconceptibil. În capitolul 65 din *Monologion*, Anselm încearcă să dezamorseze problema insistând că noțiunile noastre nu se aplică literalmente lui Dumnezeu, ci doar prin analogie (*per aliud*). Această soluție nu poate fi susținută. Căci în pretenția că Dumnezeu este inconceptibil, „inconceptibil" trebuie să aibă sensul său propriu, altfel intreaga forță a pretenției este pierdută. Prin urmare, Dumnezeu trebuie să fie literalmente conceptibil, fie și numai ca inconceptibil. În orice caz, mișcarea lui Anselm nu va inlătura această problemă particulară. După cum tocmai am observat, chiar logica argumentului cere ca pretenția „Dumnezeu este conceptibil" să fie adevărată (în exact același sens în care conceptibilitatea este folosită în concluzie), așa încât argumentul însuși il aduce pe Anselm la această pretenție.

§4.3
Principiul caracterizării

După cum am văzut, Anselm sfârșește într-o contradicție la limita gândirii, dar el face aceasta presupunând PC: un obiect caracterizat drept un obiect, sau obiectul, care satisface anumite proprietăți are efectiv acele proprietăți. Acesta arată cu certitudine ca un adevăr

---

Problema principală a acestei reconstrucții este aceea că in definiția lui d, clauza $y \neq x$ pare a fi redundantă, intrucât este implicată de clauza $y > x$. Dar dacă vom renunța la ea, atunci supoziția $d \neq d^*$ este redundantă și deci nu poate fi descărcată în *reductio*. Singura soluție pe care o pot da este aceea că Anselm nu ia $y > x$ ca implicând $y \neq x$. La urma urmelor, (2) și (4) implică $d^* > d^*$ și pesemne că nu este cazul că $d^* \neq d^*$.

logic; şi dacă este aşa, putem demonstra foarte simplu existenţa lui Dumnezeu. Condiţiile considerate pentru a-L caracteriza pe Dumnezeu sunt numite, de obicei, perfecţiuni (omniscienţa, omnipotenţa etc.). Fie Px un predicat care exprimă conjuncţia acestora. Fie Ex predicatul „x există", dacă nu este deja unul dintre conjuncţi. (De obicei, acest predicat este luat astfel.) Acum, să considerăm condiţia „$Px \wedge Ex$". Conform PC, un lucru (lucrul) care satisface aceste proprietăţi satisface aceste proprietăţi. Prin urmare, ceva satisface aceste proprietăţi. Aşadar, un lucru este existent şi satisface P, i.e. există Dumnezeu.[6]

Problema cu acest argument este că, după câte cere logica sa, proprietatea P este absolut oarecare. Putem, prin urmare, să demonstrăm existenţa oricărui lucru, posibil sau imposibil (la urma urmei, Px nu trebuie să fie consistent) – ceea ce este puţin cam mult. De fapt, lucrurile stau şi mai rău. Dacă PC ar fi corect, atunci am putea dovedi o propoziţie oarecare, ψ, aplicând PC la condiţia $x = x \wedge \psi$. Aşadar, PC nu este un adevăr logic. Cred că PC apare a fi atât de plauzibil deoarece pretenţia că un lucru (lucrul) care este P este P este uşor de confundat cu pretenţia că orice este P este P, ceea ce *este* un adevăr logic.

Se consideră adesea că Argumentul Ontologic a fost distrus de Kant (*Critica raţiunii pure*, A598 – B626 şi urm.), care argumenta că existenţa nu este un predicat. La drept vorbind, nu există nici o problemă în privinţa unui predicat sintactic de existenţă. În logica ortodoxă, $\exists y(y = x)$ este un astfel de predicat. Ceea ce spune de fapt Kant este că existenţa nu este un predicat *determinator*. Într-o lectură rezonabil de generoasă a *Criticii*, această aserţiune poate fi interpretată drept concepţia conform căreia existenţa nu este un predicat care poate fi folosit într-o instanţă validă a PC, după cum cer versiunile Argumentului Ontologic.

Lăsându-l la o parte pe Kant, există, desigur, instanţe ale PC care sunt adevărate: cel mai înalt munte din lume, de exemplu, este

---

[6] Aceasta este în esenţă versiunea lui Descartes a Argumentului Ontologic din *Meditaţia* a 5-a.

fără îndoială cel mai înalt munte din lume. Oricum, chestiunea esențială rămâne: PC nu poate fi asumat în general. Şi până ce acele instanțe ale PC care sunt folosite în argumentele lui Anselm sunt legitimate (ceea ce nimeni nu a reuşit să facă), acest fapt este suficient pentru a nărui argumentele din *Proslogion* II şi XV. Ca atare, Anselm nu a reuşit în a stabili contradicţia la limita conceperii. Chestiunea se schimbă în ceea ce-l priveşte pe Berkeley.

§4.4
Argumentul principal al lui Berkeley pentru idealism*

Contextul preocupărilor lui Berkeley este idealismul. Idealismul este de mai multe tipuri. Idealismul lui Berkeley era de un tip radical, conform căruia nu există nimic care să nu fie o minte, în afară de cazul în care se prezintă unei minți intr-un anumit fel: perceput, conceput sau, să spunem în linii mari, gândit. După cum formulează el în *Principles of Human Knowledge*, secțiunea a 6-a:**

întregul cor al cerurilor şi toate cele ce umplu pământul, într-un cuvânt toate acele corpuri care compun măreaţa alcătuire a lumii, nu au subzistență în afara minţii (...) pentru toate acestea *a fi* înseamnă *a fi perceput sau cunoscut.*

După cum reiese clar din ultima propoziție a acestui citat, Berkeley susținea o concepție mult mai tare, potrivit căreia toate lucrurile (poate cu excepția minților însele) sunt *esențialmente* gând. Nu este vorba numai despre faptul că *nu există* nimic care să nu fie gând; *nu poate fi* nimic. Oricât ar fi de importantă în filosofia lui Berkeley, această concepție mai tare nu ne va preocupa aici. Ca atare, nu întru totul corect, voi numi „Teza lui Berkeley" aserțiunea conform căreia orice este gândit.

---

* În original: *master argument.*

** Vezi traducerea românească de Laurenţiu Staicu, în George Berkeley, *Tratat asupra principiilor cunoaşterii omeneşti*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2004.

Berkeley a avansat o serie de argumente pentru Teza sa. Multe dintre acestea sunt argumente directe care depind de diferite supoziții empiriste și au fost mult discutate în literatura de specialitate.[7] Berkeley are și un argument de un tip diferit; unul pe care, spune el, este pregătit să bazeze totul. Acest argument este singurul care ne va preocupa aici. Argumentul apare aproximativ după trei sferturi din primul dialog din *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*.[8] Philonous este purtătorul de cuvânt al lui Berkeley, Hylas fiind nefericitul învățăcel. Am enumerat intervențiile pentru înlesnirea referirilor ulterioare:

i. PHILONOUS Mă mărginesc a pune întreaga chestiune pe baza următoare. Dacă poți concepe că este posibil ca un amestec sau o combinație oarecare de calități sau un obiect perceptibil oarecare să existe în afara minții, atunci voi concede că este chiar așa.
ii. HYLAS Dacă se ajunge la asta, atunci chestiunea va fi curând lămurită. Nimic nu este mai ușor decât să concepi un arbore sau o casă existând în sine, independente de și nepercepute de vreo minte. În momentul de față le concep ca existând în acest fel.
iii. PHILONOUS Ce spui, Hylas, tu poți percepe un lucru care este în același timp neperceput?
iv. HYLAS Nu, aceasta ar fi o contradicție.
v. PHILONOUS Nu este o contradicție tot atât de mare să vorbești despre *conceperea* unui lucru care este *neconceput*?
vi. HYLAS Așa este.
vii. PHILONOUS Arborele sau casa despre care tu gândești, prin urmare, sunt concepute de tine?
viii. HYLAS Cum ar putea fi altfel?
ix. PHILONOUS Și ceea ce este conceput există în mod sigur în minte?
x. HYLAS Fără îndoială, ceea ce este conceput există în minte.
xi. PHILONOUS Atunci cum poți să spui că tu concepi o casă sau un arbore ca existând independent și în afara oricărei minți?
xii. HYLAS A fost o scăpare.

---

[7] Vezi, de exemplu, Tipton (1974), Pitcher (1977), Dancy (1897).

[8] Și, de asemenea, în secțiunea 23 din *Principles of Human Knowledge*.

Cea mai dificilă problemă privitoare la acest argument este aceea de a înțelege exact ce este acesta. Împrejurarea că este expus informal, în maniera unui dialog, face ca aceasta să fie o chestiune foarte delicată. Din acest motiv, precum şi pentru că mulți comentatori au considerat că argumentul este doar cu puțin mai mult decât un sofism, îl voi formaliza. Formalizarea ne va ajuta să vedem ce este în neregulă cu acest argument, dacă se poate vorbi de aşa ceva, şi tot atât de important, ce nu este în neregulă.

§4.5
Analiza, etapa I

Există câteva chestiuni preliminare pe care le vom clarifica imediat. De regulă, Berkeley vorbeşte despre concepere, dar el vorbeşte uneori despre percepere (ii). Cu toate că există o diferență remarcabilă între aceste două noțiuni, datorită teoriei sale a percepției, care nu este relevantă aici, Berkeley le tratează indistinct. După cum vom vedea, nimic din argument nu depinde de această distincție şî nu vom comite nici o nedreptate dacă o vom ignora.[9]

Mai problematic este faptul că Berkeley oscilează între o utilîzare predicativă a lui „concepe" – *conceput y* (v, ix, x), *gândit y* (vii), *y este în minte* (i, ix, x) – şi o utilizare propozițională – *se concepe y ca fiind F* (ii, xi), *se concepe că este posibil ca y să fie F* (i). Acum, oricare ar fi legătura dintre aceste două utilizări, nu putem incepe prin a reține doar pe una dintre acestea. Voi nota predicatul cu τ şi operatorul propozițional cu T. Acestea pot fi citite în mod obişnuit ca „este conceput" şi, respectiv, „se concepe că". (Folosesc diateza pasivă, deoarece, chiar dacă Hylas este cel care concepe, agentul particular în discuție este irelevant pentru argument.) În această notație, Teza lui Berkeley este negația lui:

$$\exists x \neg \tau x \qquad (0)$$

---

[9] În particular, nu apare nici o oscilare sofistică între aceste două noțiuni, *contra* Wisdom (1953), pp. 8 *şi urm.*, şi Thomson (1956).

De notat că în utilizarea propozițională, Berkeley vorbeşte uneori despre conceperea lui x ca fiind F (ii, xi) şi alteori despre conceperea ca fiind posibil ca x să fie F (i). Dar cuvântul „posibil“ nu are nici un rol efectiv aici, după cum reiese şi din faptul că modalitatea respectivă apare în argument o singură dată. Berkeley, ca şi mulţi alţii, lua „conceput ca fiind posibil“ ca fiind pur şi simplu echivalent cu „conceput“. Evident, dacă o stare de lucruri este concepută ca fiind posibilă, atunci acea stare de lucruri este concepută. Berkeley considera că şi reciproca are loc: să observăm că Hylas încearcă să demonstreze că ceva poate fi conceput ca fiind posibil (i) prin conceperea acelui ceva (ii). Philonous nu are nimic de obiectat.

Acum, ce încearcă să dovedească argumentul? Chestiunea în discuţie, după cum este enunţată de Philonous (i) este aceea dacă se poate concepe că există ceva care nu este conceput. Hylas pretinde că el concepe aşa ceva (ii):

$$T\exists x\neg\tau x \quad (1)$$

arătând că se poate concepe aşa ceva ($\varphi \rightarrow \Diamond\varphi$). Philonous aplică o *reductio* la (1) pentru a arăta că Hylas nu concepe aşa ceva şi astfel (prin regula modală a necesitării) că nu poate concepe aşa ceva.

Concluzia acestei *reductio*, $\neg T\exists x\neg\tau x$, nu este Teza lui Berkeley. Mai curând, aceasta este un enunț conform căruia negația Tezei lui Berkeley nu este gândită (şi, întrucât există o demonstrație logică a acestui fapt, nu poate fi gândită). Deşi aceasta poate să nu fie o demonstrație a Tezei, este în mod clar o victorie importantă a lui Berkeley, dacă acesta poate arăta că oponenţii săi nu pot nici măcar să conceapă propria lor teză (sau să o conceapă ca fiind posibilă, dacă Berkeley are dreptate în privința identificării menționate mai sus).

Apoi, cum se presupune că se desfăşoară mai departe reducerea? Philonous consideră că (1) este adevărată, întrucât decurge din faptul că el poate gândi un obiect, *c* (un arbore sau o casă, dar natura sa nu este importantă) ca existând neconceput (ii):

$T\neg\tau c$ (2)

Indiferent dacă este sau nu aşa, să observăm că *reductio* efectuată de Philonous poartă asupra lui (2), nu asupra lui (1). Ca atare, aici apare prima enigmă. Chiar dacă (2) implică (1), este clar că (1) nu implică (2); în acest caz, cum se presupune că funcţionează *reductio*?

Deocamdată să lăsăm la o parte această problemă şi vedem care este contradicţia la care se presupune că duce (2). Această contradicţie este „conceperea unui lucru care este neconceput“ (v). Putem înţelege în mod rezonabil aceasta ca $\exists x(\tau x \wedge \neg\tau x)$, ceea ce este în mod clar presupus a decurge din:

$\tau c \wedge \neg\tau c$ (3)

Cum se presupune că decurge (3) din (2)? Primul conjunct este presupus a decurge din faptul că Hylas este cel care concepe (vii-x). În particular, a concepe că obiectul *c* este ceva înseamnă, *ipso facto*, a concepe *c*. Să numim aceasta *Schema Conceperii*:

$T\varphi(c) \rightarrow \tau c$ (4)

Cum se presupune că decurge cel de-al doilea conjunct din (3)? Textul păstrează tăcerea asupra acestei chestiuni. Hylas presupune pur şi simplu acest conjunct şi se pare că nu există nici un temei pentru care acesta ar decurge din (2). Ar fi ca şi cum, dacă Hylas ar fi fost să aibă puterea de judecată necesară, ar fi spus: uite, Phil, ştiu că am conceput obiectul *c* drept neconceput, dar aceasta nu implică împrejurarea că obiectul *c este* neconceput, tot aşa cum a concepe că Luna este albastră nu implică faptul că Luna *este* albastră. Prin urmare, aici avem cea de-a doua enigmă: de unde provine cel de-al doilea conjunct din (3)?[10]

---

[10] Pitcher (1977), pp. 113 şi urm., şi Tipton (1974), pp. 174 şi urm., argumentează că Berkeley confundă proprietăţile conceperii cu proprietăţile lucrului conceput şi

Să facem bilanţul. Până acum, argumentul arată după cum urmează, „?“ indicând lacunele. Am expus argumentul în maniera unei deducţii naturale informale (în stilul lui Prawitz (1965)). Bara situată deasupra unei premise arată că este vorba despre o axiomă, nu despre o supoziţie şi deci nu despre un candidat la descărcare.

$$\dfrac{\dfrac{\dfrac{T\exists x\neg\tau x}{T\neg\tau c}\,?\qquad \overline{T\neg\tau c\rightarrow\tau c}}{\tau c}\qquad\qquad \dfrac{?}{\neg\tau c}}{\dfrac{\tau c\wedge\neg\tau c}{\exists x(\tau x\wedge\neg\tau x)}}$$

§4.6
Analiza, etapa a II-a

Cum trebuie să fie completate lacunele argumentului?[11] Soluţia constă în a ne întoarce şi a considera obiectul c, despre care se presupune că argumentarea îl dovedeşte a fi inconsistent. După cum am menţionat, natura exactă a acestui obiect este neimportantă; tot ce contează este că acesta este un obiect particular care nu este conceput. Acum, raţionarea despre un obiect de un anumit gen, ales arbitrar, este foarte familiară logicienilor. Cea mai curată formalizare a acestui tip de raţionare foloseşte operatorul descripţiei indefinite, ε. Nu este nevoie să intrăm în detalii cu privire la felul în care se comportă exact acesta.[12] Tot ce trebuie să presupunem este că, dacă există obiecte care satisfac $\varphi(x)$, atunci „$\varepsilon x\varphi(x)$“ se referă la unul dintre acestea (posibil selectat regulamentar printr-o funcţie

astfel, de fapt, defectează argumentul în acest punct. Există un anumit sens în care cei doi au dreptate, dar, după cum vom vedea, problema nu se încheie aici.

[11] Un răspuns diferit de cel pe care îl voi formula aici este dat în Prior (1955). Acest răspuns este discutat şi respins în Priest (1994a).

[12] Pentru abordarea hilbertiană ortodoxă, vezi Leisenring (1969). Pentru o abordare uşor diferită, vezi Priest (1979b).

de alegere). O astfel de semantică va satisface în mod clar prima ε-axiomă a lui Hilbert (o versiune restrânsă a PC):

$$\exists x \varphi(x) \rightarrow \varphi(\varepsilon x \varphi(x))$$

Dată fiind această axiomă, putem acum să identificăm pur şi simplu obiectul c cu $\varepsilon x \neg \tau x$. Ce se intâmplă atunci cu cele două lacune ale argumentului? Una dintre acestea apare ca fiind uşor de completat. Conjunctul $\neg \tau c$ este acum exact $\neg \tau \varepsilon x \neg \tau x$: un lucru ales arbitrar care nu este conceput, nu este conceput. Aceasta este tocmai o instanţă a PC şi arată într-o asemenea măsură ca un adevăr logic (cel puţin până la Kant), încât este firesc că Berkeley nu s-a simţit obligat să facă comentarii suplimentare asupra chestiunii, ceea ce explică tăcerea din text.

Ce se întâmplă cu cealaltă lacună? Lacuna dintre (1) şi (2) este închisă dacă presupunem că T „prefixează" consecinţa logică, i.e. că:

dacă $\vdash \alpha \rightarrow \beta$, atunci $\vdash T\alpha \rightarrow T\beta$

În cuvinte: dacă α implică β, atunci faptul că α este conceput implică faptul că β este conceput. Luând pe $\varphi(x)$ în ε-axiomă ca fiind $\neg \tau x$, obţinem:

$$\exists x \neg \tau x \rightarrow \neg \tau c$$

Prefixarea acestei implicaţii cu T dă exact ceea ce este cerut.

Principiul Prefixării este un principiu standard în logicile cu operatori epistemici similari lui T (cum sunt „se crede că" şi „se ştie că"). Trebuie să se admită că acest principiu presupune o idealizare clară a agentului care concepe (crede etc.). În particular, acesta trebuie să fie considerat ca „trăgând" toate consecinţele logice ale concepţiilor sale (opiniilor etc.). Dar această idealizare este completamente inofensivă în contextul de faţă tocmai pentru că Philonous îl conduce în mod clar pe Hylas prin aceste consecinţe – sau, oricum, prin cele relevante. Alternativ, τ ar putea fi reinterpretat pur şi

simplu ca „este conceptibil" şi similar pentru T. Ca atare, prefixarea este perfect acceptabilă. Desigur, forţa exactă a argumentului este în acest fel modificată. Mă voi întoarce imediat la această chestiune.

După cum vedem, dată fiind acceptabilitatea Principiului Prefixării, ambele lacune ale argumentului sunt completate. Argumentul decurge atunci după cum urmează:

$$\dfrac{\dfrac{\dfrac{T\exists x\neg\tau x \qquad \dfrac{\overline{\exists x\neg\tau x \to \neg\tau c}}{T\exists x\neg\tau x \to T\neg\tau c}}{T\neg\tau c} \qquad \overline{T\neg\tau c \to \tau c}}{\tau c} \qquad \neg\tau c}{\tau c \wedge\neg\tau c}$$

(Ultima linie, cuantificată existenţial, a formalizării iniţiale este acum redundantă şi deci a fost eliminată.) Aceasta este cea mai plauzibilă reconstrucţie a argumentului lui Berkeley de care pot să-mi dau seama.

Din nefericire, argumentul reconstruit nu este fără cusur. După cum am remarcat, argumentul depinde de PC şi am văzut deja că PC nu poate fi asumat în general. Această situaţie ridică problema condiţiilor în care PC este valabil. Aici este de spus o poveste istorică interesantă în care apar Leibniz, Kant, Meinong, Russell şi alţii, dar nu acesta este locul pentru a o spune. Nu trebuie să presupunem mai mult decât am presupus deja, în forma ε-axiomei lui Hilbert: dacă există un x care satisface $\varphi(x)$, atunci $\varphi(\varepsilon x\varphi(x))$ este adevărat. Astfel, $\neg\tau c(\neg\tau\varepsilon x\neg\tau x)$ poate fi inferată valid din $\exists x\neg\tau x$ şi deci următoarea modificare a argumentului lui Berkeley este o deducţie validă a unei contradicţii:

$$\dfrac{\dfrac{\dfrac{T\exists x\neg\tau x \qquad \dfrac{\overline{\exists x\neg\tau x \to \neg\tau c}}{T\exists x\neg\tau x \to T\neg\tau c}}{T\neg\tau c} \qquad \overline{T\neg\tau c \to \tau c}}{\tau c} \qquad \dfrac{\exists x\neg\tau x \qquad \overline{\exists x\neg\tau x \to \neg\tau c}}{\neg\tau c}}{\tau c \wedge\neg\tau c}$$

În plus, premisa suplimentară $\exists x \neg \tau x$ este tocmai negația Tezei lui Berkeley. Prin urmare, argumentul funcționează; faptul că există lucruri neconcepute şi faptul că însuşi acest fapt este conceput implică împreună o contradicție.

Unul dintre avantajele formalizării argumentului constă din stabilirea faptului că este valid. Prin urmare, argumentul este valid indiferent de felul în care sunt interpretați predicatul τ şi operatorul propozițional T, doar cu condiția ca interpretările să valideze principiile pertinente: Schema Conceperii şi Prefixarea. În particular, putem interpreta pe T ca „este conceptibil că" şi pe τ ca „este conceptibil". Ca atare, ultimul argument este tot atât de bun ca şi celălalt (şi poate chiar mai bun, după cum tocmai am observat). Voi numi această reinterpretare a argumentului *interpretarea modală.*

§4.7
Replica lui Berkeley

Argumentul lui Berkeley (sau cel puţin forma sa remediată) demonstrează că din pretenția că ceva nu este conceput (şi că însăşi această pretenție este concepută) decurge o contradicție. Replica lui Berkeley consta din a folosi o *reductio* şi a conchide că orice este conceput (nu este nici o surpriză, deoarece scopul argumentului era acela de a demonstra idealismul).

Replica sa este, totuşi, inadecvată, din două motive. Primul este acela că această concluzie este complet inacceptabilă, chiar şi în termenii lui Berkeley. După cum tocmai am observat, este perfect legitim să se reinterpreteze argumentul în anumite feluri. Există numeroase astfel de reinterpretări ale căror concluzii ar fi fost total inacceptabile pentru Berkeley. De exemplu, τ poate fi interpretat ca „este conceput *acum*", „este conceput *de mine*", „a fost conceput de Berkeley la cea de-a 42-a aniversare a zilei sale de naştere" etc. (cu modificările corespunzătoare în interpretarea lui T). Nici una dintre aceste interpretări nu ar fi fost acceptabile pentru Berkeley, după

cum au observat mulți comentatori.[13] De exemplu, Berkeley este cât se poate de clar în privința faptului că lucrurile pot să existe neconcepute de mine, întrucât le concepe Dumnezeu: Dumnezeu Însuşi trebuie să existe independent de conceperea mea.

Cel de-al doilea motiv este acela că, orice ar fi crezut Berkeley, există foarte bune temeiuri pentru a presupune că supoziția reducerii este adevărată. Voi aborda mai intâi această chestiune, după care voi discuta relevanța sa.

Premisele argumentului privesc conceperea. Primul lucru pe care trebuie să-l facem aici este să clarificăm această noțiune. În special, este aceasta extensională, i.e. avem $x = y \rightarrow (\tau x \leftrightarrow \tau y)$? Să presupunem, de exemplu, că tu îl concepi pe George Eliot. George Eliot a fost Marian Evans. Ai conceput-o pe Marian Evans? Într-un sens nu; într-un sens da, dar poate că nu ai ştiut asta. Acum, argumentul presupune cuantificarea in domeniul lui τ, în forma operatorului ε, iar sensul cuantificării în contexte intensionale este în mod notoriu problematic. Cuantificarea în contexte intensionale trebuie să aibă sens (întrucât operăm adesea informal cu aceasta) şi poate că premisele în care τ este înțeles intensional sunt adevărate. Dar până când vom avea o concepție mai clară despre ce este acest sens, va fi mai bine să interpretăm aici conceperea în sensul său extensional. Este important de notat că până şi cei care susțin poziția conform căreia conceperea este în principal (în primul rând, de regulă) intensională nu pot nega că există un sens extensional, şi anume conceperea-sub-o-descripție-sau-alta. Şi tot aşa cum putem interpreta „concepe" extensional (iar eu o voi face), putem interpreta „conceptibil" extensional (conceptibil-sub-o-descripție-sau-alta) (iar eu o voi face).

Acum, una dintre premisele argumentului este: se concepe că există ceva care este neconceput sau, în interpretarea modală: este conceptibil că există ceva care este inconceptibil. Amândouă formulările sunt adevărate in mod neproblematic, întrucât eu unul, de pildă, concep astfel de lucruri. Chiar şi considerarea acestora prin

[13] Armstrong (1965), p. 10; Pitcher (1977), pp. 112 şi urm.; Tipton (1974), p. 161.

supoziție drept prim pas al uneî *reductio* cere ca ele să fie concepute (ele nu trebuie nici măcar să fie posibile).

Cealaltă premisă a argumentului este: există ceva care este neconceput sau, în interpretarea modală: există ceva care este inconceptibil. Prima formulare a acestei premise este, încă o dată, adevărată în mod neproblematic. Este evident dificil să dai un exemplu de ceva care este neconceput (dificil, dar nu imposibil, după cum am văzut!), dar noi ştim că există (şi au existat) lucruri petrecute pe planete din galaxii îndepărtate în spaţiu şi timp, la care nici o fiinţă conştientă nu se va gândi vreodată. Acestea sunt lucruri neconcepute. În plus, în viaţa mea am doar un număr finit de gânduri, astfel că voi concepe doar un număr finit de lucruri, ceea ce se întâmplă cu oricine altcineva. Numărul de lucruri concepute (chiar şi de întreaga omenire) este, prin urmare, finit. Întrucât există o infinitate de lucruri (numere, puncte în spaţiu etc.), multe dintre acestea nu vor fi concepute.

Pretenția că există unele lucruri care sunt inconceptibile nu este atât de evident adevărată. Este destul de clar că un călugăr medieval nu putea concepe un programator de computer, un spațiu Hilbert sau o gaură neagră, cel puţin nu sub aceste descripţii: el nu dispunea de conceptele respective. Şi pesemne, în exact acelaşi fel, există lucruri pe care noi nu le putem concepe acum, dar pe care generaţii viitoare le vor putea concepe. Să ne amintim, însă, că am luat conceptibilitatea ca fiind extensională, or de aici nu rezultă că aceste lucruri nu sunt conceptibile de către noi sub orice descripţie. Cu toate acestea, premisa este adevărată. Dacă ceva este conceptibil, atunci trebuie să existe o modalitate de a distinge acel ceva în minte. O astfel de distingere poate presupune perceperea directă (cunoaşterea directă*) sau numai descripția. Să considerăm acum, de exemplu, un punct în spațiu. Continuul fiind dens, nu există nici o modalitate in care un anumit punct să poată fi selectat de percepția noastră finită; şi, întrucât mulțimea punctelor este nenumărabilă,

* În original: *acquaintance*.

dar mulţimea descripţiilor din limbajul nostru este numărabilă,[14] nu exîstă nici o modalitate în care fiecare punct să fie selectat de o descripţie. Chestiunea este încă şi mai clară în legătură cu totalităţile nenumărabile de entităţi matematice, cum sunt numerele ordinale, caz în care percepţia nu este nici măcar posibilă. Nu există nume suficiente pentru a urmări orice ordinal. Dar chiar dacă ar exista, nu avem nici o modalitate de a distinge cele mai multe dintre ordinale pentru a da un nume.[15]

Întrucât am stabilit adevărul premiselor, voi examina acum relevanţa acestui fapt. Este vorba despre faptul că, în contextul argumentului, o *reductio* este ilegitimă. Dacă premisele argumentului sunt adevărate, tot aşa este şi concluzia, dar dacă contradicţia implicată de anumite supoziţii este adevărată, această implicaţie nu poate fi folosită pentru a reduce acele supoziţii la absurditate. Felul exact în care poate fi speculată această idee depinde de o varietate de factori, cum sunt detaliile exacte ale semanticii descripţiilor şi ale logicii subiacente, dar lucrurile stau, esenţialmente, după cum urmează. Fie α conjuncţia dintre negaţia Tezei lui Berkeley şi conceptibilitatea acesteia. Fie β conjuncţia celorlalte premise ale argumentului, şi anume a instanţelor ε-axiomei şi Schemei Conceperii pe care am folosit-o. $\alpha \wedge \beta$ implică o contradicţie. Dacă implicaţia este contrapusă, ajungem de aici la $\neg(\alpha \wedge \beta)$. Dar chiar dacă putem ajunge aici, argumentul de la $\neg(\alpha \wedge \beta)$ şi β la $\neg\alpha$ este o instanţă a silogismului disjunctiv, iar acesta eşuează în contexte dialetheice de tipul celui în care ne aflăm.[16]

Există o modalitate în care Berkeley – sau, cel puţin, Berkeley întărit cu teoria lui Hilbert a ε-termenilor – ar putea scurtcircuita *reductio* pentru a obţine concluzia sa.[17] În ε-calculul lui Hilbert, inferenţa de la $\varphi(\varepsilon x \neg\varphi(x))$ la $\forall x \varphi(x)$ este validă; aceasta este exact

---

[14] Dacă nu sunteţi familiarizaţi cu termeni „numărabil" şi „nenumărabil", vedeţi cap. 8.

[15] Pentru discuţii relevante suplimentare, vezi cap. 5 din Nagel (1986).

[16] Vezi Introducerea cărţii, nota de subsol 8.

[17] După cum mi-au atras atenţia John Bacon şi Vladimir Smirnov.

forma contrapusă a ε-axiomei. În particular, prin urmare, inferența de la τc la $\forall x \tau x$ este validă. Acum, să luăm din argumentul remediat fragmentul până la τc și să adăugăm la sfârşit această inferență. Obținem:

$$\cfrac{\cfrac{T\exists x\neg\tau x \qquad \cfrac{\overline{\exists x\neg\tau x \to \neg\tau c}}{T\exists x\neg\tau x \to T\neg\tau c}}{T\neg\tau c} \qquad \cfrac{}{T\neg\tau c \to \tau c}}{\cfrac{\tau c}{\forall x\tau x}}$$

Astfel, Berkeley ar fi putut să îndrepte demonstrația sa prin *reductio* către un argument direct sau cel puțin *ad hominem*. „Uite, Hylas", l-ar fi putut face pe Philonous să spună, „susții că tu concepi că ceva există neconceput. Ei bine, de aici rezultă că totul este conceput!"

Oricât de elegant ar fi, acest argument eşuează. Motivul este acela că, deşi ε-axioma se contrapune în semantica non-dialetheică, nu se contrapune în semantica dialetheică. Pentru a vedea de ce, să presupunem că unele lucruri sunt φ și numai φ, unele lucruri sunt $\neg\varphi$ și numai $\neg\varphi$, iar unele lucruri sunt atât φ, cât și $\neg\varphi$. Rezultă că $\forall \varphi(x)$ este în mod clar fals (deoarece cuantorul universal funcționează ca o conjuncție infinită). Suntem de acord că „$\varepsilon x\neg\varphi(x)$" denotă unul dintre lucrurile care satisfac $\neg\varphi$, dar dacă acel lucru satisface şi φ, atunci $\varphi(\varepsilon x\neg\varphi(x))$ este adevărat (şi, de asemenea, fals; dar este cel puțin adevărat). Aşadar, ε-axioma contrapusă eşuează în a păstra adevărul.[18]

[18] Pentru a arăta aceasta se poate da un contra-model în semantica din anexa la Partea a 3-a. Las detaliile ca exercițiu pentru cititor.

§4.8
Unele obiecţii

După cum vedem acum, replica lui Berkeley la argument era incorectă. În cele de mai sus, am văzut că premise care sunt adevărate implică o contradicţie care este, prin urmare, de asemenea adevărată. Dar, având în vedere subtilitatea argumentului în discuţie, este firesc să existe multe suspiciuni în privinţa corectitudinii acestuia. Să examinăm câteva dintre aceste suspiciuni.

O obiecţie posibilă decurge după cum urmează: ε-termenii nu pot fi combinaţi cu cuantificarea în contexte intensionale, cum este T, dacă nu vrem să apară probleme. De exemplu, prin prefixarea ε-axiomei obţinem $T\exists x\varphi(x) \rightarrow T\varphi(\varepsilon x\varphi(x))$. De aici, prin generalizare existenţială, obţinem $T\exists x\varphi(x) \rightarrow \exists xT\varphi(x)$, ceea ce este fals. (Pot să concep că ceva este φ fără să concep un obiect particular care este φ.) În general, soluţia acestei dificultăţi constă din a face explicit domeniul ε-termenilor (ca în Fitting (1972)). Oricum, nici problema, nici soluţia nu prezintă importanţă aici, căci, după cum va arăta o simplă inspecţie, argumentul berkeleyan remediat nu foloseşte cuantificarea în T-contexte. T poate fi înţeles în întregime *de dicto* (sau, echivalent în acest context, toţi ε-termenii pot fi consideraţi ca având domeniu restrâns); şi într-o astfel de interpretare, folosirea sa este complet neproblematică.

O a doua obiecţie[19] este aceea că, atunci când T este înţeles *de dicto*, Schema Conceperii eşuează. Dacă se concepe *de dicto* că Parisul este capitala Franţei, nu se concepe în mod necesar Parisul. Această obiecţie ridică probleme suplimentare cu privire la noţiunea de concepere despre care se presupune că funcţionează aici. Sunt bucuros să fiu de acord că există anumite concepţii legitime despre concepere pentru care Schema eşuează. De exemplu, într-un sens al

---

[19] Care mi-a fost semnalată independent de Thomas Forster, Mark Lance şi David Lewis.

conceperii, ar putea fi necesar să cunoşti direct un lucru, într-un sens îndeajuns de tare, pentru a se putea spune că îl concepi. Schema Conceperii *de dicto* eşuează în mod evident pentru acest sens. Totuşi, există o noţiune de concepere (extensională) mai slabă şi perfect legitimă pentru care Schema este adevărată. Pentru a concepe ceva în acest sens, este necesar doar să ai în minte şi să înţelegi o locuţiune substantivală (sau altă reprezentare) care, de fapt, se referă la (sau reprezintă) obiectul în discuţie. Dacă eu concep că lucrul c este φ şi „c" se referă la ceva (ceea ce se întâmplă cu siguranţă, dacă „c" este $\varepsilon x \neg \tau x$ sau $\exists x \neg \tau x$), atunci eu concep lucrul în acest sens (indiferent dacă cunosc sau nu direct acest lucru sau ştiu orice altceva despre acesta).

O ultimă şi disperată obiecţie ar putea fi aceea de a respinge întreaga noţiune de descripţie indefinită ca locuţiune care se referă la ceva. O persoană ar putea susţine aceasta pe temeiul că toate articolele nehotărâte din limba română trebuie să fie tratate folosind cuantorul existenţial (ceea ce este demonstrabil fals[20]) sau pe baza unei concepţii mult mai plauzibile. Fireşte, este de datoria unei astfel de persoane să furnizeze o semantică a descripţiilor indefinite şi să arate că aceasta nu satisface unul dintre principiile argumentului. Dar, într-un anumit sens, această mişcare ar fi irelevantă, căci descripţiile indefinite nu sunt esenţiale pentru argument. Acesta s-ar putea desfăşura la fel de bine folosind descripţii definite. De exemplu, dată fiind infinitudinea ordinalelor, acestea nu pot fi concepute în totalitate. Totuşi, argumentul se poate desfăşura pur şi simplu cu ajutorul locuţiunii „ultim*ul* ordinal neconceput". Rezultatul este efectiv acelaşi. Dacă acest fapt aminteşte cititorului de anumite paradoxuri logice, impresia sa nu este departe de realitate. Ne vom întoarce la această chestiune într-un capitol ulterior.

---

[20] De exemplu, dacă x este o mulţime non-vidă de mulţimi non-vide, atunci următoarea mulţime este o mulţime de alegere în axiomatica ZF: $\{y$; pentru unele z din x, y este un membru (selectat) al $z\}$ (vezi Leisenring (1969), pp. 105 şi urm.). Este bine cunoscut că, în general, nu se poate demonstra în ZF că mulţimile de alegere există, dacă sunt disponibili doar cuantorii obişnuiţi.

Obiecțiile pe care le-am considerat se adresează interpretării inițiale a argumentului, dar obiecții similare ar putea fi făcute la adresa interpretării modale. Răspunsurile ar fi, de asemenea, similare. În plus, ca răspuns la cea de-a doua obiecție, ar fi important de notat că, date fiind principiile modale standard, adevărul logic al schemei concepției pentru „concepe“ implică Schema Concepției pentru „conceptibil“, căci, dat fiind că $\Box(T\varphi(c) \rightarrow \tau c)$, rezultă $\Diamond T\varphi(c) \rightarrow \Diamond\tau c$.

§4.9
Paradoxul lui Berkeley

După cum vedem acum, *reductio* întreprinsă de Berkeley, în pofida încercărilor sale de a-i dezamorsa concluzia, stabilește o contradicție. De fapt, după cum ar trebui să fie clar, este o contradicție tipică a unei limite a gândirii. După cum demonstrează o parte a argumentului (remediat), c (i.e. $\varepsilon x\neg\tau x$) nu este în clasa lucrurilor concepute (conceptibile) (Transcendență); dar, după cum demonstrează cealaltă parte a argumentului, *c este* în clasa lucrurilor concepute (conceptibile) (Închidere).

Putem chiar să renunțăm la o bună parte dintre detaliile argumentului. Să luăm argumentul (remediat) și să eliminăm totul până la demonstrația lui τc. Ceea ce rămâne este atunci:

$$\dfrac{\tau c \qquad \dfrac{\exists x\neg\tau x \qquad \overline{\exists x\neg\tau x \rightarrow \neg\tau c}}{\neg\tau c}}{\tau c \wedge \neg\tau c}$$

Să numim acest argument *Argumentul Nucleu.** Nucleul este un argument a cărui concluzie este o contradicție și care pornește de la negația Tezei lui Berkeley și premisa suplimentară τc. Nu folosește Schema Conceperii și nici Prefixarea sau chiar operatorul T. În plus, premisa suplimentară este adevărată sau cel puțin poate fi făcută

* În original: *the Core Argument*.

adevărată. *Se poate* concepe un obiect care nu este conceput (inconceptibil) în sensul adecvat; eu pot concepe un astfel de obiect şi la fel şi tu.

Dintre cele două interpretări ale acestui argument (cea iniţială şi cea modală), interpretarea modală este, după cum se poate demonstra, cea mai fundamentală. Căci adevărul concluziei interpretării iniţiale este o chestiune mai curând contingentă, depinzând de faptul că cineva concepe efectiv, în timp ce adevărul concluziei interpretării modale nu depinde de supoziţii similare. În orice caz, în capitole ulterioare voi numi interpretarea modală a Argumentului Nucleu *Paradoxul lui Berkeley*.[21]

Concluzie

Cu aceste botezări, Partea întâi a cărţii se încheie. Seria de sugestii prekantiene potrivit cărora limitele gândirii pot fi contradictorii atinge un apogeu în argumentul lui Berkeley (primul argument prekantian întâlnit care reuşeşte să stabilească o contradicţie la limitele gândirii – cu toate că am întrezărit şi unele argumente ulterioare). Idealismul lui Berkeley l-a împiedicat pe acesta să sesizeze contradicţia, dar idealismul nu este o salvare, după cum am

---

[21] În (1992), Slater comentează asupra a ceea ce este, de fapt, Paradoxul lui Berkeley. În măsura în care le înţeleg, comentariile sale revin la următoarele. Teza lui Berkeley este adevărată, dar este inofensivă, dacă este bine înţeleasă, astfel că argumentul poate fi interpretat ca o *reductio*. Slater formulează un argument independent pentru Teză şi încearcă să arate de ce este inofensivă. Argumentul independent este esenţialmente ultimul argument pe care l-am examinat la finalul secţiunii 4.7 şi după cum am văzut acolo, acesta eşuează. (Slater formulează un ceva ce aduce a argument pentru contrapozabilitatea ε-axiomei, dar acesta presupune pur şi simplu ceea ce trebuie demonstrat.) Teza este presupusă a fi inofensivă, intrucât o anumită descripţie („un lucru care nu este denotat de acest termen“) se referă la orice. Acum, potrivit semanticii standard a ε-termenilor cu care am operat, aşa ceva nu este posibil. Deci chiar dacă Slater are în vedere o semantică non-standard, aceasta este irelevantă. Slater schiţează un argument independent pentru pretenţia că termenul în discuţie se referă la orice, dar şi acest argument depinde de contrapoziţia ε-axiomei.

văzut. În următoarea parte a cărții, ne vom indrepta atenția asupra a doi filosofi în ale căror lucrări a fost recunoscută şi teoretizată pentru prima dată natura contradictorie a limitelor gândirii: Kant şi Hegel.

PARTEA A 2-A

LIMITELE GÂNDIRII LA KANT ŞI HEGEL

Noi spunem: dar aceasta nu este aşa! – totuşi *este* aşa! Şi tot ce putem face este să continuăm a repeta aceste antiteze.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Culture and Value*

5. NOUMENE ŞI CATEGORII

Introducere

În Partea întâi a cărţii am întâlnit limite ale gândirii care apar în diferite locuri în filosofie. Am întâlnit, de asemenea, numeroase sugestii potrivit cărora aceste limite ar putea fi contradictorii, sub forma argumentelor formulate de diferiţi filosofi. Cu excepţia lui Cusanus, nici unul dintre aceşti filosofi nu era bucuros să accepte că are de a face cu un obiect literalmente contradictoriu; şi chiar Cusanus avea o înţelegere teoretică insuficientă a situaţiei în care se găsea. Această stare de lucruri s-a schimbat radical în secolul al XVIII-lea, o dată cu lucrările lui Kant şi Hegel. La aceşti filosofi întâlnim pentru prima dată o recunoaştere generală a naturii contradictorii a limitelor gândirii, împreună cu o teoretizare a modului în care apare această natură şi a cauzelor respective. În această parte a cărţii vom trece în revistă lucrările relevante ale acestor doi filosofi, incepând cu Kant.

Am întâlnit patru limite ale gândirii: limita conceperii, limita exprimării, limita cogniţiei şi limita iterării (infinitul generat). În general, aceste limite apăreau în contexte destul de diferite şi aveau puţin de a face una cu alta. La Kant apar toate aceste limite. Primele trei limite apar in legătură cu concepţiile lui Kant despre categorii; ultima limită apare în legătură cu tratarea sa a antinomiilor. Mai mult, la Kant aceste limite nu sunt de loc independente, ci interacţionează într-un fel important, după cum vom vedea. În acest capitol voi trata primul subiect (categoriile), lăsându-l pe cel de-al doilea (antinomiile) pentru capitolul următor. Totuşi, datorită interacţiunii diferitelor noţiuni, nici unul dintre aceste două capitole nu este de sine stătător.

Principalul text de care ne vom ocupa este *Critica rațiunii pure* (la care se referă toate trimiterile, dacă nu se specifică altfel[1]) Scopul acestui text este acela de a cartografia geografia logică a celor mai generale trăsături ale gândirii şi, după cum sugerează numele său, de a-i descifra limitele. Nu este deci surprinzător că textul este obligat să se confrunte cu contradicţiile inerente ale limitelor gândirii. Interpretarea *Criticii* este, totuşi, o chestiune delicată. Lucrurile stau aşa, în parte, datorită modului abstract şi jargonat în care Kant se exprima pe sine. Mult mai important, lucrurile stau aşa pentru că este vorba despre un text scris de-a lungul a aproape zece ani, timp în care concepţiile lui Kant s-au schimbat. Coşmarul interpretului este amplificat de faptul că Immanuel Kant a întreprins modificări majore în cea de-a doua ediţie a *Criticii* şi, pentru ca lucrurile să stea şi mai rău, a publicat o versiune prescurtată şi „populară" intre cele două ediţii, *Prolegomene la orice metafizică viitoare* [*care se va putea înfățișa drept știință*].

Rezultatul este un set de documente care conţine numeroase contradicţii interne, nu de tipul celor pe care le examinăm în carte – care se datorează faptului că subiectul implicat este inerent contradictoriu –, ci care se datorează pur şi simplu eterogenităţii construcţiei acestor documente. (Toate acestea sunt documentate minuţios in Kemp Smith (1923)). Astfel, deşi ceea ce voi spune îmi pare a fi o interpretare corectă a marelui Kant, ar fi nesăbuit să neg posibilitatea altor interpretări; dar considerarea altor comentatori aici ar avea drept rezultat nesesizarea pădurii din cauza copacilor, aşa că nu voi încerca aşa ceva. Dacă am dreptate, ar trebui să i se recunoască lui Kant meritul de a fi prima persoană care a remarcat că acele contradicţii de tipul despre care discutăm sunt, într-un sens, inerente în limitele gândirii. Dacă greşesc, meritul aparţine în intregime altcuiva.

---

[1] Toate citatele din *Critica* din acest capitol şi din cel care urmează sunt luate din Kemp Smith (1933). [Vezi traducerea românească de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisiuc, în Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969.]

§5.1
Fenomene şi noumene

Distincţia crucială, atât pentru acest capitol, cât şi pentru cel care urmează, este distincţia lui Kant dintre fenomene şi noumene. Fenomenele sunt, în esenţă, acele lucruri care sunt perceptibile prin simţuri. Folosesc aici „lucru" într-un sens îndeajuns de larg pentru a include obiecte cum sunt clădirile, ţările şi stelele, precum şi evenimente cum sunt dispariţia dinozaurilor, zborurile avioanelor şi moartea lui Hegel. Noumenele, sau cel puţin cele ce putem spune despre ele, sunt, după cum vom vedea, mult mai problematice. Oricum, în esenţă, sunt noumene acele lucruri care nu sunt fenomene. În măsura in care pot fi „obiecte ale intelectului", noumenele pot fi concepute, dar nu şi percepute. Unele exemple de noumene menţionate de Kant sunt: Dumnezeu, cosmosul şi sufletul.[2] Vom ajunge imediat şi la alte exemple.

Distincţia dintre fenomene şi noumene este perfect de înţeles pentru un non-kantian, tot atât cât şi pentru un kantian. Şi toţi pot fi de acord că fenomenele sunt în spaţiu şi timp (sau doar în timp, în cazul senzaţiilor interne). Cu toate acestea, mulţi ar susţine că nu toate lucrurile aflate în (spaţiu şi) timp sunt fenomene. Căci există multe entităţi fizicale, inclusiv cele care sunt responsabile de percepţiile noastre (cum sunt fotonii şi radiaţia electromagnetică), care nu sunt ele însele perceptibile.

Este, prin urmare, important de notat că la Kant întâlnim o concepţie destul de particulară despre ceea ce sunt fenomenele. Căci Kant considera că obiectele în sine nu pot fi percepute sau, în jargonul său, *intuite*; ceea ce se percepe sunt reprezentările noastre mentale ale obiectelor de acest fel. Kant numeşte această concepţie „Idealism transcendental". După cum explică acesta (A109):

---

[2] Vezi *Prolegomene*, secţiunea 45.

Fenomenele sunt singurele obiecte care ne pot fi date nemijlocit şi ceea ce în ele se raportează nemijlocit la obiect se numeşte intuiţie. Dar aceste fenomene nu sunt lucruri în sine, ci numai reprezentări, care la rândul lor îşi au obiectul lor, care deci nu mai poate fi intuit de noi şi prin urmare poate fi numit obiect non-empiric, adică transcendental = *X*.

Fenomenele sau reprezentările percepute sunt un rezultat a ceva dat de lucrurile în sine (într-un sens la care va trebui să revenim), dar şi de structura a priori folosită de mintea noastră pentru a constitui reprezentările (intuiţiile). În particular, spaţiul şi timpul nu sunt trăsături ale lucrurilor în sine, ci sunt cele mai importante astfel de structuri. Pentru Kant, un cal este o reprezentare spaţio-temporală a unui obiect, dar lucrul reprezentat (pe care noi ceilalţi l-am putea numi un cal) nu este nici perceput, nici aflat în spaţiu şi timp.

Rezultă că pentru Kant, toate lucrurile aflate în spaţiu şi timp sunt fenomene şi reciproc. Aşadar, atunci când Kant vorbeşte despre obiecte sau, în formularea sa, despre lucruri în sine care ne prilejuiesc reprezentările, el vorbeşte despre noumene. Entităţile teoretice, cum sunt fotonii şi radiaţia electromagnetică, în măsura în care Kant ar fi putut înţelege astfel de noţiuni (măsură care nu pare a fi foarte mare), sunt fenomene.

§5.2
Categoriile judecăţii

După cum se va dovedi, noumenele sunt exact obiecte contradictorii aflate dincolo de concepere, de tipul pe care l-am întâlnit deja în capitolul anterior. Oricum, această aserţiune nu este deocamdată deloc clară. Căci, prin definiţie, noumenele sunt obiecte aflate dincolo de percepere, nu de concepere. Şi, după cum tocmai am văzut, Kant distinge cu grijă între percepere şi concepere, ceea ce Berkeley nu face (secţiunea 4.5). În plus, după cum observă Kant (B310), nu este nimic contradictoriu în legătură cu noţiunea de noumen ca atare. Contradicţia apare datorită concepţiilor lui Kant cu privire la categorii; aşadar, să ne îndreptăm atenţia asupra acestora.

Categoriile sunt concepte de un anumit tip. Kant le numeşte „pure", ceea ce înseamnă că acestea nu au conţinut empiric (spre deosebire, de pildă, de conceptul *cal*). Detaliile exacte nu sunt foarte importante, dar este important felul în care sunt obţinute categoriile. Kant le abstrage din ceea el considera a fi formele logice ale judecăţilor sau, aşa cum spunem azi, ale enunţurilor. În logica neo-aristotelică pe care o susţinea Kant, fiecare judecată are o calitate, o cantitate, o relaţie şi o modalitate şi poate avea fiecare dintre aceste trăsături în câte unul din trei feluri. Fiecăruia dintre aceste feluri îi corespunde o categorie; acestea pot fi prezentate ca în Tabelul 2.[3]

Tabelul 2

	Forma logică	Categoria
Cantitate	Singulare	Unitate
	Particulare	Pluralitate
	Universale	Totalitate
Calitate	Afirmative	Realitate
	Negative	Negaţie
	Infinite	Limitaţie
Relaţie	Categorice	Substanţă
	Ipotetice	Cauză
	Disjunctive	Comunitate
Modalitate	Problematice	Posibilitate
	Asertorice	Existenţă
	Apodictice	Necesitate

[3] Am luat tabelul din *Prolegomene*, secţiunea 21, cu excepţia faptului că am inversat ordinea celor trei cantităţi, urmându-l pe Bennett (1966), p. 77. Citatele din *Prolegomene* sunt din Beck (1950). [Vezi traducerea românească de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, în Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, Bucureşti, Editura Paralela 45, 2005.] A spune despre categoria modalităţii că este o chestiune de formă logică în sensul modern înseamnă a forţa puţin lucrurile, deoarece Kant ia forma logică drept o chestiune care ţine de semantică, mai curând decât de sintaxă. Vezi A74=B100. Voi ignora aici această subtilitate.

Pentru a ilustra, să considerăm, de exemplu, judecata „Unii capitalişti pot să nu fie miloşi". Această judecată are cantitatea particulară, calitatea negativă, relația categorică şi modalitatea problematică. Astfel, judecata desfăşoară categoriile pluralității, negației, substanței şi posibilității. Luând încă un exemplu, judecata „Dacă o bucată de metal este încălzită, atunci se dilată" are cantitatea universală, calitatea afirmativă, relația ipotetică şi modalitatea apodictică. Astfel, judecata desfăşoară categoriile totalității, realității, cauzei şi necesității.

Detaliile exacte ale acestei taxonomii nu rezistă unei examinări atente. O judecată cum este „Toţi capitaliştii sunt exploatatori sau unii muncitori sunt exploatați" este atât particulară, cât şi universală; judecata „Oswald l-a omorât pe Kennedy" este categorică, dar este în mod clar cauzală ş.a.m.d. Dar defectul subiacent aici se datorează în mare măsură inadecvării teoriei formelor logice din logica tradițională. Întocmirea unui tabel al categoriilor similar, bazat pe o noţiune modernă de formă logică (o noțiune care, de exemplu, ar da o formă distinctă pentru construcțiile agentive), ar fi un exercițiu interesant, dar nu-l voi face aici. Trebuie să reținem doar că aceste categorii sunt abstrase din formele logice ale judecăților şi, foarte important, că fiecare judecată desfăşoară una sau mai multe astfel de categorii, după cum nota Kant însuşi în următorul corolar (A254=B302):

[Categoriile] insele nu pot fi (...) definite. Funcţiile logice ale judecăţilor în genere: unitate şi pluralitate, afirmaţie şi negaţie, subiect şi predicat, nu pot fi definite fără a comite un cerc vicios, fiindcă definiția însăşi ar trebui să fie o judecată şi deci ar trebui să cuprindă deja aceste funcții.

Este important de notat că în *Prolegomene*, secţiunea 18 şi urm., Kant distinge între judecăți obiective şi judecăți subiective, dintre care numai primele desfăşoară categoriile. Oricum, aceasta este o anomalie în gândirea lui Kant şi, o dată cu cea de-a doua ediție a *Criticii*, judecățile subiective au devenit doar asociații de idei.[4]

---

[4] Vezi Kemp Smith (1923), pp. 288 şi urm.

§5.3
Aplicabilitatea categoriilor

După alegerea categoriilor, următorul aspect esenţial de remarcat este concepţia lui Kant potrivit căreia acestea pot fi aplicate (semnificativ) doar la fenomene. După cum formulează Kant în *Prolegomene* (secţiunea 30):

nici chiar conceptele pure ale intelectului nu au nici o semnificaţie atunci când sunt separate de obiectele experienţei şi sunt raportate la lucrurile în sine (*noumena*).

Kant se întoarce repetat la acest aspect în *Critica* (de exemplu A95, B147, A139=B178, A239=B298). Totuşi, argumentele sale sunt întrucâtva slabe.

După câte pot să îmi dau seama, există trei astfel de argumente. Un prim şi important argument priveşte aşa-numita deducţie transcendentală a categoriilor. Kant se confruntă cu problema temeiurilor pe care le avem pentru a presupune că aceste categorii se pot aplica la *orice* sau, într-un jargon mai modern, a felului în care putem fi siguri că limbajul nostru se aplică realităţii. În timp ce filosofii mai moderni ar putea încerca să argumenteze aceasta în termenii unor trăsături ale naturii limbajului, cum sunt utilizarea sau evoluţia sa, Kant caută soluţia în natura conştiinţei.

Nu este nevoie să urmărim argumentul prin toate turnurile sale întortocheate; esenţialmente, acesta decurge după cum urmează. Fiecare conştiinţă individuală posedă o unitate. (Percepţia apăsării tastelor la care dactilografiez şi cea a zgomotului făcut de acestea aparţin unei singure conştiinţe.) Cum este posibil? Este posibil, potrivit lui Kant, deoarece obiectele conştiinţei însele posedă o unitate. (Percepţia apăsării tastelor şi zgomotul făcut de acestea sunt părţi ale unui singur lucru: dactilografierea mea.) Cum este posibilă această unitate? Răspunsul, tot potrivit lui Kant, este acela că tocmai

judecăţile mele care desfăşoară categoriile sunt cele care unifică aceste lucruri disparate. (Apăsarea tastelor cauzează zgomotul făcut de acestea.) Astfel, aplicabilitatea categoriilor este garantată, în ultimă instanţă, de unitatea conştiinţei mele. Rezultă de aici că aceste categorii sunt trăsături mentale care – precum spaţiul şi timpul – sunt constitutive percepţiilor mele, reprezentări mentale, astfel că acestea se aplică doar fenomenelor. După cum rezumă Kant (A111):

Condiţiile a priori ale unei experienţe posibile în genere sunt în acelaşi timp condiţiile posibilităţii experienţei. Eu afirm că mai sus menţionatele categorii nu sunt altceva decât condiţiile gândirii pentru o experienţă posibilă, aşa cum spaţiul şi timpul conţin condiţiile intuiţiei pentru această experienţă. Prin urmare, şi ele sunt concepte fundamentale pentru a gândi obiecte în genere corespunzătoare fenomenelor şi au deci apriori valabilitate obiectivă; ceea ce am voit propriu-zis să ştim.

Pentru scopurile de faţă nu este nevoie să discutăm acea parte a argumentului lui Kant privitoare la faptul că unitatea conştiinţei mele este dată de categorii. Căci chiar dacă aşa stau lucrurile, etapa finală a argumentului este un evident *non-sequitur*. Din faptul că aceste categorii sunt exact un anumit gen de condiţie a experienţei mele nu rezultă că ele nu pot funcţiona şi în alt fel; că ele „nu sunt altceva decât" asta, cum formulează Kant în citatul de mai sus. Similar, din faptul că o şurubelniţă este exact acea unealtă cu care oamenii înşurubează nu rezultă că şurubelniţa nu are şi alte utilizări – pe care le las în seama imaginaţiei cititorului. Şi nimic din deducţia transcendentală – din câte pot să-mi dau seama, în orice caz – nu pare a garanta aceasta.

Un al doilea temei, mai bun, pe care îl avansează Kant în favoarea supoziţiei conform căreia categoriile se aplică doar la fenomene decurge după cum urmează. Kant observă că pentru a aplica o categorie, este necesar să avem un criteriu sau, în jargonul său, o *schemă* a aplicabilităţii acesteia. În „Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului", Kant dă ceea ce el consideră a fi criteriile aplicabilităţii categoriilor. Kant nu neagă că, în mod logic, ar putea fi şi alte

criterii, dar, în fond, acestea sunt singurele criterii pe care le avem sau pe care le-ar putea avea fiinţe constituite ca noi.

Acum, se dovedeşte că, pentru *toate* categoriile, criteriile presupun timpul. Pentru a da două exemple simple (A143=B183 şi urm.): „schema substanţei este permanenţa realului în timp“, „schema necesităţii este existenţa unui obiect în orice timp“. Rezultă că are sens aplicarea criteriilor doar la acele lucruri care sunt în timp: fenomenele. După cum formulează Kant (A145=B184 şi urm.):

> Se vede deci din toate acestea ce conţine şi ce face reprezentabilă schema fiecărei categorii (...) Schemele nu sunt altceva decât determinări de timp (...) schemele conceptelor pure ale intelectului sunt deci adevăratele şi unicele condiţii pentru a procura acestor concepte o raportare la obiecte, prin urmare o *semnificaţie*. Categoriile nu au în definitiv altă folosire decât una empirică posibilă (...)

Corectitudinea criteriilor lui Kant nu este indiscutabilă. Pentru început, nu este clar că există o diferenţă între criteriul dat pentru a fi o substanţă şi cel pentru a fi necesar! În plus, s-ar putea lua indestructibilitatea drept criteriu pentru a fi o substanţă şi independenţa de orice altceva în privinţa existenţei drept criteriu pentru necesitate. (După cum se pare, Kant însuşi procedează în acest fel în altă parte în *Critica*, după cum vom vedea atunci când vom discuta despre prima şi a patra antinomie în capitolul următor.) Nici unul dintre aceste criterii nu presupune noţiunea de timp. Oricum, dacă acceptăm că toate criteriile sunt temporale, decurge concluzia lui Kant.

Un al treilea şi ultim argument al lui Kant pentru non-aplicabilitatea categoriilor la noumene se bazează pe antinomii. Concluzia lui Kant pretinde a furniza o soluţie pentru acestea (de exemplu A421=B449, A642=B670). Acest argument este atât de strâns legat de antinomii, încât voi amâna discutarea sa pentru capitolul următor.

§5.4
Legea cauzalităţii

Pentru beneficiul capitolului următor, voi face o scurtă digresiune. Potrivit lui Kant, deducţia transcendentală a stabilit aplicabilitatea categoriilor la fenomene. În „Sistemul tuturor principiilor intelectului pur", Kant încearcă apoi să stabilească ce principii (sintetice a priori) guvernează această aplicabilitate. Principiul pe care doresc să îl comentez aici este cel prezentat în analogia a doua: orice eveniment are o cauză („Legea cauzalităţii"). Am respins deja acest principiu pe temeiul bine cunoscut al non-determinismului mecanicii cuantice (secţiunea 2.9). Voi examina pe scurt locul unde cred că argumentul lui Kant pentru acest principiu eşuează.

Potrivit lui Kemp Smith,[5] Kant formulează şase argumente distincte, dar tema comună acestora este următoarea. Kant observă că ordinea temporală a evenimentelor nu este determinată de ordinea temporală în care noi le observăm şi sugerează că ordinea lor temporală este determinată de ordinea cauzalităţii. Prin urmare, Kant este de acord cu o versiune a teoriei cauzale a direcţiei temporale. Să o admitem pentru beneficiul argumentului.

Kant tinde să presupună că legea cauzalităţii rezultă din această teorie. Nu este aşa. Această chestiune este clară din faptul că teoria este perfect consistentă cu pretenţia că a existat un prim eveniment. Dar chiar dacă presupunem că pentru orice eveniment, *e*, există un eveniment anterior, nu putem folosi teoria cauzală pentru a conchide că *e* are o cauză. Aceasta se întâmplă deoarece orice teorie cauzală rezonabilă poate susţine doar că producerea cauzală a lui *y* de către *x* este o condiţie *suficientă* pentru ca *x* să preceadă *y*; nu poate fi o condiţie necesară. (Există multe lucruri care se întâmplă înainte de *y* şi care nu sunt conectate cauzal cu *y*.)

---

[5] *Ibid.*, p. 369.

Modalitatea standard de a obţine condiţîi necesare şi suficiente este aceea de a spune că *x* precede *y* ddacă este *posibil* să existe un lanţ cauzal de la *x* la *y*. (Vezi Grünbaum (1973), p. 187.) Dar într-o astfel de abordare este clar că un eveniment *e* poate să nu aibă nici o cauză, chiar dacă există un eveniment anterior lui *e*: tot ce rezultă este că este posibil ca *e* să aibă o cauză. O modalitate mult mai non-standard de a obţine condiţii necesare şi suficiente este sugerată de Beck (1966), în „apărarea“ sa a celei de-a doua analogii. Beck sugerează, de fapt, că *x* precede *y* ddacă *x* cauzează un eveniment simultan cu *y*. Dar, din nou, este clar că, într-o astfel de abordare, *e* poate să nu aibă nici o cauză; *e* poate fi simultan cu un eveniment care are o cauză.

Se pare, deci, că argumentul lui Kant nu poate fi remediat. Observând aceasta, să ne întoarcem la argumentul principal al acestui capitol.

§5.5
Natura contradictorie a noumenelor

Concepţia lui Kant conform căreia categoriile nu pot fi aplicate la noumene îl conduce pe acesta la contradicţiile la limita gândirii. Să începem cu limita cogniţiei. Aplicabilitatea categoriilor exclusiv la fenomene implică faptul că nu poate exista o cunoaştere a noumenelor. După cum Kant explică (Bxxv şi urm.):

> că noi nu avem concepte ale intelectului, deci nici un fel de elemente pentru cunoaşterea lucrurilor în sine decât în măsura în care poate fi dată o intuiţie corespunzătoare acestor concepte, prin urmare că *noi* nu putem avea cunoaştere despre nici un obiect ca lucru în sine, ci numai întrucât el este obiect al intuiţiei sensibile, ca fenomen adică, va fi dovedit în partea analitică a *Criticii*; de unde urmează negreşit limitarea oricărei cunoaşteri speculative posibile a raţiunii la obiectele simple ale *experienţei*.

Pretenţia lui Kant conform căreia putem avea cunoaştere despre fenomene, dar nu şi despre noumene, trasează limite foarte precise

întinderii cunoaşterii. Prin urmare, nu este surprinzător că filosoful este prins în capcana auto-referenţială implicată în scepticism (vezi secţiunea 3.4). Căci iată-l pe Kant scriind o carte considerabilă al cărei scop este cel puţin acela de a ne informa, *inter alia*, despre noumene. Prin urmare, propria sa teorie este deopotrivă în şi în afara cunoscutului.

Kant s-ar fi apărat împotriva acestei acuzaţii intr-un fel destul de asemănător celui în care Carneades s-ar fi apărat împotriva unei acuzaţii similare (vezi secţiunea 3.4, nota de subsol 8), şi anume prin a insista că lucrarea sa nu ne furnizează nici o cunoaştere a noumenelor, ci ceva mai puţin. Pasajul din care tocmai am citat continuă astfel:

Totuşi, trebuie bine notat, se face aici totdeauna rezerva că, deşi nu putem *cunoaşte*, totuşi trebuie cel puţin să putem *gândi* aceleaşi obiecte şi ca lucruri în sine. Căci altfel s-ar ajunge la judecata absurdă că fenomenul ar fi, fără ceva care să apară.*

Aşadar, deşi nu putem cunoaşte nimic despre lucrurile în sine şi, mai general, despre noumene, putem cel puţin să gândim despre acestea.[6] Cât de adecvat este acest răspuns?

---

* La Kant, fenomenele nu pot să fie fără ceva care să apară. Textul în limba engleză folosit de Priest dă aici următoarea traducere: „Otherwise we should be landed in the absurd conclusion that there can be appearences without anything that appears."

[6] Ewing ((1938), p. 198) sugerează că aceasta se poate realiza folosind categoriile pure, adică folosind categoriile fără criteriile de aplicare ale acestora (categoriile neschematizate). Nu văd cum ar putea funcţiona aşa ceva. Categoriile pure furnizează doar *formele* logice ale judecăţilor, după cum arată chiar Kant (de exemplu B150). Categoriile pure nu pot furniza nici un fel de conţinut. După cum formulează Kant (A248=B305):

categoriile pure, fără condiţiile formale ale sensibilităţii, au numai o semnificaţie transcendentală, fiindcă o asemenea folosire este imposibilă în sine, întrucât sunt lipsite de toate condiţiile vreunei folosiri (în judecăţi), adică de condiţiile formale ale subordonării vreunui pretins obiect sub aceste concepte. Cum (ca simple categorii pure) nu trebuie să aibă aplicare empirică şi nu pot avea folosire transcendentală, ele

A spune că nu putem cunoaşte nimic despre noumene, cu toate că este adevărat, este mai curând derutant, deoarece sugerează că imposibilitatea de a avea cunoaştere se datorează în întregime lipsei noaste de acces *epistemic*. Imposibilitatea cunoaşterii apare, totuşi, dintr-un motiv mult mai profund: o lipsă de acces *conceptual*. Situaţia este aici aceeaşi cu cea pe care am constatat-o în legătură cu materia primă (secţiunea 1.6). (O serie de comentatori perspicace au observat similaritatea dintre noumene – în special dintre lucrurile in sine – şi materia primă.[7]) Motivul pentru care nu putem avea cunoaştere despre noumene este exact acela că nu putem nici măcar să formulăm enunţuri despre acestea: orice enunţ (semnificativ) despre noumene ar trebui să aplice categoriile, ceea ce este imposibil.

O dată ce se constată aceasta, devin clare două lucruri. Primul este acela că este tot atât de imposibil să nutreşti gânduri despre noumene pe cât este să cunoşti ceva despre ele. Căci ambele atitudini presupun enunţuri (semnificative) despre noumene. Prin urmare, presupusa soluţie a lui Kant eşuează. Cel de-al doilea este acela că aici este implicată o contradicţie mult mai fundamentală decât cea la limita cogniţiei: contradicţia la limita exprimării.

Chiar teoria lui Kant conţine numeroase aserţiuni despre noumene, aplicând diferite categorii, după cum au arătat criticii, începând cu Hegel.[8] De exemplu, Kant vorbeşte despre noumene în calitate de cauzatoare ale senzaţiilor noastre (e.g. A228=B345):[9]

Intelectul limitează, prin urmare, sensibilitatea, fără a-şi extinde prin aceasta câmpul său propriu şi avertizând-o să nu cuteze a se îndrepta spre lucruri în sine, ci numai spre fenomene, el gândeşte un obiect în sine, dar numai ca obiect transcendental, care este cauza fenomenului (prin urmare, el însuşi nu este fenomen) (...)

---

nu au nici o folosire, dacă le izolăm de orice sensibilitate, adică ele nu pot fi aplicate la nici un pretins obiect,

[7] Vezi Wolff (1963), p. 152 n. şi Łukasiewicz (1953), p. 72.

[8] Vezi Inwood (1983), p. 146.

[9] Vezi, de asemenea, A494=B522.

Şi acesta este doar vârful aisbergului.[10] Atunci când Kant spune că se poate presupune existenţa noumenelor (A253=B309), el desfăşoară categoria existenţei; atunci când spune că acestea nu sunt in timp, el desfăşoară categoria negaţiei. Până şi enunţul conform căruia categoriile nu pot fi aplicate noumenelor desfăşoară categoriile posibilităţii şi negaţiei! Aşadar, în afară de cazul în care Kant ar accepta că propria sa teorie este lipsită de înţeles, trebuie ca aceasta să poată exprima astfel de lucruri (Închidere).

Totuşi, nu le poate exprima (Transcendenţă). Căci, după cum formulează Kant (A679=B707):

nici un fel de concepte (...) nu sunt suficiente pentru aceasta (...) Conceptele realităţii, substanţei, cauzalităţii, chiar şi cele ale necesităţii în existenţă nu au, în afara folosirii prin care fac posibilă cunoaşterea empirică a unui obiect, nici un sens care să determine un obiect oarecare.

Dar cu aceasta problemele încă nu s-au încheiat. Căci nu numai teoria lui Kant este dincolo de limita exprimabilului, ci chiar noumenele însele sunt dincolo de limita conceptibilului (gândibilului). Dacă pot gândi despre anumite obiecte, atunci trebuie să dispun de o modalitate de a mă concentra mental asupra acestora şi pot folosi acest fapt pentru a le face subiecte ale unor aserţiuni. Deci pot face o judecată despre ele. Întrucât nu se pot face judecăţi despre noumene, nu se poate gândi despre ele. Aşadar, noumenele sunt exact obiecte dincolo de conceptibil (Transcendenţă). Totuşi, în mod clar, a face o judecată oarecare despre un noumen, aşa cum face adesea Kant, este a gândi despre acesta (Închidere). Prin urmare, noumenele sunt exact obiecte contradictorii dincolo de limita conceperii. În particular, Kant se află în aceeaşi poziţie ca Anselm (secţiunea 4.2) şi Cusanus (secţiunea 1.8) în privinţa lui Dumnezeu.

Kant era conştient de contradicţia implicată şi era foarte incomodat de aceasta. Acest fapt apare cel mai clar în capitolul din *Critica* intitulat „Despre principiul distingerii tuturor obiectelor în genere

[10] Vezi Kemp Smith (1923), p. 412.

în fenomene şi noumene", în care filosoful încearcă să scape de contradicţie prin intermediul distincţiei dintre o noţiune pozitivă ilegitimă de noumen şi o noţiune negativă, sau limitativă, legitimă de noumen. Aceasta nu ajută: potrivit lui Kant, noţiunea negatîvă are rolul de a pune o limită asupra ariei de aplicabilitate a categoriilor şi deci asupra posibilităţii noastre de a face judecăţi (A255=B311). Dar a spune că există (sau chiar că pot exista) lucruri despre care nu putem judeca este tocmai a face o judecată asupra acestora; mai precis, această judecată cuantifică existenţial peste acestea şi deci recurge la categoria pluralităţii. Noţiunea „legitimă" este, prin urmare, tot atât de ilegitimă ca şi cea ilegitimă.

Acest capitol al *Criticii* a fost într-atât de neizbutit, încât Kant l-a refăcut pentru ediţia a doua, dar fără să facă nimic pentru a înlătura contradicţia fundamentală. După cum arată Kemp Smith ((1923), pp. 413 şi urm.):

> Dar dincolo de a pune într-un contrast încă şi mai pronunţat cele două aserţiuni opuse, pe de o parte cea potrivit căreia nu trebuie să luăm categoriile drept altceva decât funcţiuni subiective ale gândirii şi pe de altă parte cea potrivit căreia un concept limitativ este absolut necesar, în noile pasaje Kant nu face nici o încercare de a preîntâmpina dificultăţile implicate. O dată cu aserţiunea potrivit căreia categoriile ca atare şi deci, prin implicaţie, cele ale realităţii şi existenţei, sunt inaplicabile lucrurilor in sine, Kant adaugă, fără vreo conştientizare vizibilă a contradicţiei, afirmaţia că lucrurile în sine trebuie să fie cu toate acestea postulate ca existând efectiv.

Aşadar, Kant este prins direct în capcana contradicţiei inerente în limitele gândirii. Şi voi sublinia încă o dată: aceasta nu este o contradicţie de genul celor ce abundă în *Critica*, adică un rezultat al neatenţiei în privinţa schimbării punctelor de vedere, ci este o contradicţie prilejuită chiar de obiectele teoriei.

§5.6
Analogie

În secţiunea 4.2 am remarcat că, atunci când este confruntat cu o situaţie similară în care conceptele noastre nu pot fi aplicate lui Dumnezeu, Anselm încearcă să dezamorseze contradicţia implicită în formularea de aserţiuni despre Dumnezeu susţinând că aplicaţiile aparente trebuie să fie înţelese doar prin analogie. Poate face Kant o mişcare similară?

Ei bine, el face o mişcare similară în legătură cu aplicarea unei categorii: cauzarea. În *Supliment la Dialectica transcendentală* (A672=B700 şi urm.) şi în *Încheierea Prolegomenelor* (secţiunile 57 şi 58), Kant spune că, deşi noi nu putem înţelege (literalmente) enunţul conform căruia un noumen, cum este Dumnezeu, cauzează lumea (alt noumen) sau ceva din lume (un fenomen), putem să privim lucrurile *ca şi cum* ar fi aşa. Aceasta nu este o modalitate foarte fericită de a pune problema. Dacă enunţul φ nu are sens, atunci nici enunţul că este ca şi cum φ nu are sens. În orice caz, după cum continuă să explice Kant (cel mai clar în *Prolegomene*), atunci când spune aceasta, el înţelege că atunci când Dumnezeu face ceea ce face pentru a crea lumea sau ceva din lume, ceea ce se întâmplă este *analog* cu cea ce se întâmplă atunci când un fenomen cauzează un alt fenomen.

Lăsând la o parte problema dacă această mişcare poate fi făcută să funcţioneze în acest caz special, nu este greu de văzut că mişcarea nu poate fi făcută să funcţioneze în general (şi nici nu există vreo dovadă care să sugereze că filosoful considera că ar putea funcţiona astfel). Mai întâi, spunându-se, de exemplu, că, în cazul în care cauzarea este aplicată la (predicată despre) noumene, aceasta trebuie să fie înţeleasă prin analogie, se face, totuşi, o judecată despre noumene. S-ar putea sugera că în discursul despre aplicarea conceptelor la noumene (şi astfel despre aplicarea categoriei de substanţă), chiar termenul „aplicare“ trebuie să fie înţeles prin analogie. Dar nu

aceasta este ceea ce avea în vedere Kant şi nici nu poate fi fără a se submina ceea ce s-a argumentat. Căci această sugestie nu este înțeleasă ca fiind similară pretenției conform căreia cauzarea, atunci când este aplicată la un noumen, trebuie să fie înțeleasă prin analogie. (Nu este clar nici măcar care ar putea fi sensul acestei sugestii). Conținutul exact al ideii că aplicarea termenului „cauză" se face prin analogie poate fi exprimat doar pentru că termenul „aplicare" este folosit în sensul său semantic propriu.

În plus, categoria cauzării este una dintre puținele categorii în legătură cu care ideea de folosire prin analogie are sens. Avem, la urma urmei, o noțiune generică de *creare*. Dar există alte categorii pentru care nu avem o astfel de noțiune generică, astfel că noțiunea de aplicare prin analogie nu are un sens prea clar. Să luăm, de exemplu, categoria de negație. Să considerăm enunțul conform căruia noumenele nu sunt în spațiu şi timp. Este greu de văzut cum poate fi folosită aici prin analogie categoria de totalitate („toate"), dar este de-a dreptul imposibil de văzut cum poate fi folosit prin analogie „nu" şi deci cum poate fi folosită prin analogie categoria de negație.

În fine, există contexte în care categoriile nu pot fi folosite de loc în mod analogic. Să considerăm chiar distincția dintre fenomene şi noumene, exprimată după cum urmează: *toate obiectele sunt sau fenomene, sau noumene; fenomenele sunt cele ce pot fi percepute; noumenele sunt cele ce nu pot fi percepute*. În prima clauză, categoriile de totalitate („toate") şi comunitate („sau") sunt desfăşurate pentru toate obiectele, fenomene *şi* noumene. Prin urmare, categoriile trebuie să fie desfăşurate în acelaşi sens (pesemne literalmente) în ambele cazuri. Similar, în ultimele două clauze, categoria de posibilitate („pot") este desfăşurată atât pentru fenomene, cât şi pentru noumene, iar sensul exact al distincției depinde de folosirea sa în acelaşi fel. Şi iarăşi, categoria de negație desfăşurată în ultima clauză trebuie să aibă sensul său propriu, căci altfel distincția trasată ar fi ratată.

Concluzie

După câte pot să-mi dau seama, am explorat toate modalităţile pe care Kant le-ar fi putut folosi pentru a evita contradicţia. Nici una dintre acestea nu are succes. Problema se pune pentru oricine susţine inaplicabilitatea categoriilor la noumene şi, în acelaşi timp, doreşte să considere judecăţi despre acestea. Există, prin urmare, doar două soluţii posibile.

Prima soluţie constă din a renunţa la orice discurs despre noumene. Las în seama exegeţilor kantieni problema a cât de mult ar rămâne în acest fel din proiectul kantian; bănuiesc că nu prea mult. Ideea centrală a idealismului transcendental este aceea că lucrurile pe care le luăm în mod normal ca fiindu-ne cunoscute sunt reprezentările. Prin urmare, noţiunea exactă de lucruri despre care sunt reprezentările – un tip de noumene – pare a fi încapsulată în chiar problematica lui Kant.[11] Această soluţie nu este disponibilă pentru cineva care susţine că există – sau chiar că pot exista – obiecte pe care nu le percepem, fie acestea Dumnezeu, fotoni, găuri negre sau numere.

Cealaltă soluţie posibilă constă din a renunţa la pretenţia potrivit căreia categoriile se aplică doar fenomenelor. La urma urmei, până acum am examinat un singur argument rezonabil în acest sens şi am observat în secţiunea 5.3 că acesta nu este în afara de orice îndoială. Cred că această soluţie este corectă. Dar ne duce din lac în puţ, după cum vom vedea în capitolul următor.

---

[11] Vezi citatul din Kant dat în secţiunea 5.1 şi cel de-al doilea citat din secţiunea 5.5.

6. ANTINOMIILE KANTIENE

Introducere

În acest capitol ne va preocupa cealaltă limită a gândirii din opera lui Kant: limita iterabilului. Aceasta apare şi joacă un rol central în dialectica raţiunii pure. Oricum, preocupările noastre din capitolul anterior stau la pândă ca stâncile submarine, după cum vom vedea.

§6.1
Iluzia transcendentală

Dialectica transcendentală are în vedere anumite obiecte pe care Kant le numeşte *idei transcendentale*. Dat fiind un fenomen oarecare, îi putem considera condiţiile de un anumit tip. (Kant nu explică foarte clar ceea ce înţelege, în general, prin „condiţie". Cu toate acestea, aici nu va fi nevoie de o definiţie;[1] exemplele pe care le vom întâlni vor fi suficiente.) Potrivit lui Kant, raţiunea ne forţează să considerăm totalitatea condiţiilor de acel tip. După cum formulează Kant (A409=B436):

> Raţiunea reclamă aceasta după principiul: *dacă este dat condiţionatul, atunci este dată şi întreaga sumă a condiţiilor, prin urmare necondiţionatul absolut* (...)

Totalitatea rezultantă nu posedă ea însăşi condiţiile de tipul respectiv – căci altfel nu ar fi suma tuturor acelor condiţii. Acesta

---

[1] Bennett ((1974), secţiunea 84) sugerează că o condiţie a ceva este o condiţie a posibilităţii acelui ceva.

este motivul pentru care Kant foloseşte pentru aceasta denumirea de necondiţîonat. Prin urmare, necondiţionatul este un noumen (dacă e să fie ceva): orice fenomen (care, pentru Kant, este o reprezentare; vezi secţiunea 5.1) trebuie să aibă condiţii de un tip adecvat (spaţiu, timp şi cauză), întrucât acestea sunt constitutive experienţei.[2]

Necondiţionaţii sunt tocmai ideile transcendentale. Potrivit lui Kant, există trei modalităţi de totalizare, corespunzătoare celor trei tipuri de silogisme: categorice, ipotetice şi disjunctive, cu toate că această corespondenţă este foarte firavă, pentru a nu spune mai mult. Ajungem astfel la trei idei transcendentale: sufletul, cosmosul şi Dumnezeu.

Fiecare idee transcendentală aduce după sine o specie de argumente, pe care Kant le numeşte, respectiv, paralogisme, antinomii şi ideal. Argumentele par a stabili adevăruri metafizice profunde, dar sunt (pentru raţiuni la care vom ajunge în cazul ideii cosmologice) eronate. (De aceea, Kant le numeşte „dialectice".) În pofida acestui fapt, erorile sunt, într-un sens, unele la care ajungem în mod inevitabil: „o aparenţă naturală şi inevitabilă" (A422=B450). O iluzie optică (cum este vederea unor puncte negre la intersecţiile unei grile albe aflate pe un fond negru) este un produs inerent al (funcţionării corecte a) aparatului nostru senzorial. În plus, chiar şi atunci când ştim că este o *iluzie*, nu putem evita să o vedem. Similar, iluzia privitoare la argumentele dialectice, pe care Kant o numeşte „iluzie transcendentală", este un produs inerent al (funcţionării corecte a) aparatului nostru conceptual; chiar dacă ştim că argumentele sunt eronate, nu putem evita să le apreciem ca fiind corecte. Explicaţia lui Kant cu privire la cauza acestor iluzii este oarecum obscură şi nesatisfăcătoare. Dar ideea de bază este că posesia noastră a ideilor transcendentale îndeplineşte funcţia regulativă esenţială de a ne forţa să recunoaştem că orice determinare de condiţii nu poate fi decât incompletă şi deci de a ne stimula să determinăm condiţii suplimentare. Toate acestea sunt rezumate în următorul citat (A644=B672 şi urm.):

---

[2] Vezi, de exemplu, A508=B536.

[Ideile transcendentale] au o excelentă folosire regulativă şi indispensabil necesară, anume de a îndrepta intelectul spre un anumit scop, în vederea căruia liniile de direcţie ale tuturor regulilor lui converg într-un punct care, deşi nu este desigur decât o Idee (*focus imaginarius*), adică un punct din care conceptele intelectului nu pornesc în realitate, fiindcă el este plasat cu totul în afara liniilor experienţei posibile, el serveşte totuşi pentru a le procura cea mai mare unitate [posibilă] împreună cu cea mai mare extindere [posibilă]. De aici rezultă, într-adevăr, pentru noi iluzia ca şi când aceste linii de direcţie ar porni chiar de la un obiect care s-ar afla în afara câmpului cunoaşterii posibile în mod empiric (aşa cum sunt văzute obiectele îndărătul suprafeţei oglinzii, dar această iluzie (...) este totuşi indispensabil necesară dacă, în afară de obiectele care sunt înaintea ochilor noştri, vrem totodată să vedem şi pe cele care se află departe în spatele nostru (...)

Analiza lui Kant cu privire la cauza pentru care ideile transcendentale joacă un rol cognitiv esenţial este foarte problematică şi nu doresc nici să o apăr şi nici să o discut aici.[3] Oricum, consider că sugestia lui Kant potrivit căreia completitudinea sau totalizarea este, într-un anumit sens, inevitabilă din punct de vedere conceptual este una profundă şi mă voi întoarce la aceasta în capitolele următoare.

§6.2
Antinomiile: structura lor abstractă

Dintre cele trei specii de argumente dialectice numai una ne va preocupa aici: antinomiile. Toate acestea sunt versiuni ale argumentelor care pot fi întâlnite în polemica dintre Leibniz şi Clarke[4], cu toate că, după cum vom vedea, acestea sunt strâns legate şi de o serie de alte argumente pe care le-am întâlnit în capitole anterioare. Toate antinomiile au o structură abstractă comună. Această structură apare cel mai clar, probabil, în prima antinomie, dar se află în toate acestea. În această secţiune voi explicita această structură, înainte de a examina detaliat argumentele.

---

[3] Pentru unele discuţii, vezi, de exemplu, Kemp Smith (1923), pp. 425 şi urm.; Bennett (1974), cap. 12.

[4] Vezi Al-Azm (1972).

Potrivit lui Kant, există patru antinomii, corespunzător celor patru tipuri de categorii (cantitate, calitate, relaţie şi modalitate), deşi, iarăşi, corespondenţa este extrem de firavă. Fiecare categorie produce un tip de condiţie şi un lucru esenţial în legătură cu aceste condiţii (prin contrast cu cele implicate în paralogisme şi în ideal) este acela că luarea unei categorii poate fi iterată pentru a produce o serie; în propria noastră terminologie, fiecare condiţie este un generator (vezi secţiunea 2.1). Considerând un fenomen oarecare ca punct de plecare, prin aplicări repetate ale generatorului pe cât de mult este posibil putem obţine limita, adică necondiţionatul. (Atunci, strict vorbind, există patru idei cosmologice transcendentale, câte una pentru fiecare tip de categorie, dar nimic din aceasta nu alterează arhitectonica anterioară.) Limita poate fi sau secvenţa generată în acest fel, sau rezultatul aplicării operatorului pe cât de mult este posibil. Oricum, întrucât, potrivit lui Kant (după cum am constatat în secţiunea 6.1), generatorii[5] pot fi aplicaţi oricărui fenomen pentru a produce un (nou) fenomen, aceştia sunt generatori de infinitate şi deci avem de a face cu infinitul generat.

Acum, ceea ce este caracteristic argumentelor dialectice din antinomii este că acestea apar în perechi, fiecare pereche dând concluzia conform căreia limita corespunzătoare are anumite proprietăţi contradictorii. Kant numeşte enunţurile acestor contradictorii teză şi antiteză. (*Prima facie*, antinomiile nu sunt întotdeauna de această formă; oricum, după cum vom vedea, contradicţia subiacentă este întotdeauna de această formă.) Argumentele pentru aceste enunţuri sunt întrucâtva diferite, dar există un model comun, remarcat chiar de Kant (A485=B513 şi urm.). Argumentul pentru antiteză este, în esenţă, un argument care demonstrează că aplicarea încă o dată a generatorului este întotdeauna posibilă. Cu cuvintele sale, limita, dacă este concepută ca fiind obţinută după un număr finit de paşi, este „prea mică pentru conceptul" care o generează. Argumentul pentru teză este întotdeauna un argument care arată că, dacă limita este generată printr-un număr infinit de aplicaţii ale generatorului,

[5] Sau cel puţin versiunile fenomenale ale acestora (vezi mai jos).

apar problemele. În formularea lui Kant, concepută astfel, limita este „prea mare pentru concept“.

Să vedem acum felul în care fiecare antinomie se conformează structurii abstracte pe care tocmai am descris-o. Voi întreprinde, de asemenea, o scurtă evaluare a fiecărui argument (mult mai scurtă decât ar trebui). Fără îndoială, argumentele se prezentau mult mai bine în contextul lor istoric,[6] dar preocuparea mea aici priveşte chestiunea importanţei pe care aceste argumente o au astăzi. Răspunsul este „nu prea mare“, dar lucrurile nu se sfârşesc aici, după cum vom vedea.

§6.3
Prima antinomie: începutul cosmosului

Prima antinomie apare în două versiuni. Una dintre acestea priveşte timpul, cealaltă priveşte spaţiul. Voi examina în principal prima dintre aceste versiuni, adăugând doar un comentariu la final asupra celei de-a doua. În prima versiune, generatorul este *un eveniment aflat la o depărtare temporală (fixată) anterior lui x.* Kant nu spune „fixată“, dar este clar că asta are în vedere, întrucât se intenţionează excluderea regreselor zenoniene. Prin aplicarea repetată a generatorului la un eveniment oarecare (să spunem Revoluţia din Octombrie) obţinem limita: o secvenţă de evenimente care se extinde în trecut pe cât de mult este posibil. Contradicţia constă pur şi simplu din aceea că această limită deopotrivă are şi nu are un ultim (i.e. temporal prim) membru. Cu alte cuvinte, contradicţia constă din aceea că universul este şi nu este limitat in privinţa timpului trecut.

Argumentul pentru teză este pur şi simplu acela că, dacă nu ar exista un astfel de membru, am avea un infinit încheiat, ceea ce este imposibil. După cum formulează Kant (A426=B454 şi urm.):

Dacă se admite că lumea nu are inceput în timp, atunci până la fiecare moment dat s-a scurs o eternitate şi, prin urmare, s-a scurs o serie infinită de

---

[6] Vezi Al-Azm (1972).

stări succesive ale lucrurilor în lume. Dar infinitatea unei serii constă tocmai din aceea că ea nu poate fi niciodată terminată printr-o sinteză succesivă. Deci o serie infinită scursă în lume este imposibilă, prin urmare un început al lumii este o condiţie necesară a existenţei ei.

Din păcate, argumentul nu reuşeşte. Kant pretinde că o infinitate încheiată este imposibilă prin definiţie. Dar este aşa doar datorită unei definiţii tendenţioase a infinităţii, pe care Kant nu o apără nicăieri. După cum arată teoria modernă a mulţimilor, există definiţii perfect coerente ale infinităţii conform cărora o infinitate încheiată nu este o contradicţie în termeni, iar un infinit generat de tipul aflat în discuţie este perfect consistent. După cum am văzut în secţiunea 2.6, există o tradiţie mult mai sofisticată cu privire la temeiul pentru care o infinitate încheiată a timpului trecut ar fi contradictorie. Kant, însă, nu apelează la această tradiţie. Şi, după cum am văzut acolo, nici nu l-ar fi ajutat prea mult dacă ar fi făcut-o. Astfel, acest argument eşuează.

Argumentul pentru antiteză este mult mai interesant. În esenţă, argumentul arată că, dacă ar exista un ultim membru al regresului, atunci ar exista (o infinitate de) momente în care nu ar fi nici un eveniment. În nici un astfel de moment nu există vreun temei pentru care ar începe cosmosul, de unde rezultă că nici nu ar fi inceput (*ibid.*):

Să admitem că [lumea] are un început. Cum începutul este o existenţă precedată de un timp în care lucrul nu este, trebuie să fi precedat un timp în care lumea nu era, adică un timp vid. Dar într-un timp vid nu este posibilă naşterea vreunui lucru, căci nici o parte a unui astfel de timp nu are in sine faţă de o altă parte vreo condiţie distinctivă a existenţei mai curând decât a non-existenţei (fie că admitem că lumea se naşte de la sine, fie că admitem că se naşte printr-o altă cauză). Astfel, în lume pot începe într-adevăr multe serii de lucruri, dar lumea însăşi nu poate avea început şi este deci infinită în raport cu timpul trecut.

Deşi acest argument este mai bun decât cel pentru teză, argumentul este încă extrem de suspect. Primul motiv este acela că

argumentul apelează la Principiul Rațiunii Suficiente (PRS). După cum am observat în secțiunea 2.9, PRS nu are semnificația cerută. În plus, să observăm, chiar dacă PRS este corect, faptul că nu s-a întâmplat nimic fizical nu implică faptul că nu exista nici un temei pentru începutul cosmosului – cel puțin în cazul in care crezi într-un Dumnezeu de un anumit tip. Temeiul ar putea fi chiar intenția lui Dumnezeu de a începe cosmosul în acel moment. (Nu este necesar ca intenția lui Dumnezeu să fi apărut în acel moment.) Se poate pune întrebarea de ce ar fi intenționat Dumnezeu începutul cosmosului atunci. La care răspunsul ar putea fi: dacă ar fi fost ca Dumnezeu să înceapă cosmosul, El ar fi trebuit să îl înceapă într-un anumit moment; oricare moment ar fi fost la fel de bun, astfel că El a ales unul la întâmplare. După cum a descoperit măgarul lui Buridan, alegerea unei alternative dintr-un număr de alternative la fel de bune ar putea fi un temei suficient perfect.

Cel de-al doilea motiv pentru care argumentul eşuează este acela că argumentul presupune că topologia timpului este euclidiană şi, în particular, că înaintea oricărui moment există altul. S-ar putea, în fapt, să nu fie aşa. Şi nu este vorba doar de o posibilitate speculativă. Teoria Generală a Relativității ne asigură că structura spațiu/timpului şi câmpurile gravitaționale sunt reciproc dependente şi dacă universul a început ca o singularitate, atunci se poate să nu aibă sens să se vorbească despre spațiu sau despre timp anterioare acestei singularități. Nu era nimic anterior.[7]

Un cuvânt de final despre cea de-a doua versiune a antinomiei, privitoare la spațiu. Generatorul aici este *un eveniment aflat la o distanță (fixată) într-o direcție constantă față de x* (din nou, Kant nu menționează direcția constantă, dar el intenționează în mod clar să excludă învârtirea în cerc), iar antinomia constă din aceea că limita generată are şi nu are un ultim membru. Argumentul este foarte similar celui din versiunea temporală şi, prin urmare, tot aşa sunt şi punctele sale slabe. Este demn de observat un singur aspect. Aici, infinitatea spațiului generat seamănă mai mult cu extinderea timpului

[7] Vezi, de exemplu, Hawking (1988), pp. 42 şi urm.

în viitor decât cu extinderea acestuia în trecut. Prin urmare, nu există nici un temei pentru a presupune că este o „infinitate încheiată“. Pentru a obţine concluzia că este aşa, Kant are nevoie, deci, de un argument suplimentar. Acesta este o probă de verbiaj kantian deosebit de emfatic, pe care mai bine îl trecem sub tăcere.[8]

§6.4
A doua antinomie: divizibilitatea materiei

Cea de-a doua antinomie este, iarăşi, spaţială şi priveşte divizibilitatea materiei.[9] În acest caz, generatorul este *o parte fracţionată fixată a lui x*. Ca de obicei, Kant nu spune că partea trebuie să fie de o proporţie fixată, dar această trăsătură este cerută dacă este ca nimic să nu scape diviziunii. Începând cu o cantitate de materie oarecare (cu tine, să zicem), aplică repetat generatorul. Limita produsă este o parte de materie la care generatorul nu mai poate fi aplicat, i.e. care nu mai poate fi divizată. În jargonul kantian, aceasta este *simplul*. În acest caz, contradicţia constă din aceea că obiectele fizicale sunt şi nu sunt alcătuite din simpli. De fapt, Kant ar fi putut da formularea echivalentă logic şi mai simplă: există şi nu există simpli. Căci dacă există simpli, materia este alcătuită din aceştia; dacă nu există simpli, materia nu este alcătuită din aceştia.

Argumentul pentru teză este, probabil, cel mai neclar dintre cele opt argumente în discuţie şi decurge, în esenţă, după cum urmează. Dat fiind un obiect oarecare, este întotdeauna posibil să descompunem în gândire orice parte compusă. Aceasta se întâmplă deoarece faptul că lucrurile sunt aranjate într-un anumit fel este contingent. Acum, să luăm un obiect oarecare şi să presupunem că nu este compus din simpli. Să-l descompunem de la un cap la altul. Nu va rămâne nimic, ceea ce este imposibil, dacă avem de-a face cu o substanţă. Deci supoziţia este falsă. În formularea lui Kant (A434=B462 şi urm.):

---

[8] Vezi Kemp Smith (1923), pp. 485 şi urm.

[9] Dacă Kant ar fi avut privilegiul de a-l citi pe Taylor (1955), ar fi putut construi foarte bine şi un analog temporal.

Dacă admiteţi că substanţele compuse n-ar consta din părţi simple, dacă orice compunere ar fi suprimată în gând, n-ar mai rămâne nici parte compusă şi (fiindcă nu există părţi simple) nici parte simplă, prin urmare n-ar mai rămâne nimic, în consecinţă nici substanţa n-ar mai fi fost dată. Deci, sau este imposibil să se suprime în gând orice compunere sau, după suprimarea ei, trebuie să rămână ceva existent fără nici o compunere, adică simplul. Dar în primul caz, compusul n-ar consta la rândul lui din substanţe (căci pentru acestea compunerea este numai o relaţie accidentală, fără de care ele trebuie să existe ca existenţe subzistând prin sine). Dar fiindcă acest caz contrazice supoziţia, nu mai rămâne decât cel de-al doilea caz: anume că compusul substanţial in lume e format din părţi simple.

Punctele principale ale argumentului sunt, în primul rând, pretenţia că este întotdeauna posibil să se descompună ceva în gândire şi, in al doilea rând, pretenţia că este imposibil să se descompună ceva „de la un cap la altul". Prima pretenţie pare destul de rezonabilă: pare a fi întotdeauna logic posibil ca părţile spaţiale să poată fi aranjate altfel decât sunt. Cea de-a doua pretenţie aminteşte de argumentul lui Aristotel pentru aceeaşi concluzie (secţiunea 2.5) şi este mult mai problematică. Corectitudinea acestei pretenţii depinde de ceea ce înţelegea Kant prin „substanţă". În „Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului", criteriul lui Kant pentru a fi o substanţă este permanenţa în timp (vezi secţiunea 5.3), i.e. existenţa în orice moment. Dacă aceasta este ceea ce avea în vedere Kant, nu văd cum ar putea fi dus argumentul la bun sfârşit. Mult mai plauzibil, prin substanţă, Kant înţelegea ceva ce este indestructibil (şi deci *trebuie* să existe în orice moment). Atunci, argumentul arată mult mai bine. Căci ceea ce este compus din părţi ar putea (logic) înceta să existe, deoarece părţile ar putea fi despărţite. Prin urmare, dacă toate părţile obiectului au părţi, toate părţile sale ar putea înceta să existe, caz in care obiectul, de asemenea, ar înceta să existe.

Orice s-ar înţelege până la urmă din acest argument, se pare că ştiinţa modernă l-a rafinat, întrucât apare acum că materia nu este o substanţă în sensul cerut. Noţiunea modernă de materie este încă, probabil, o chestiune controversată (în special atunci când luăm în

considerare teoria cuantică[10]). Totuşi, este clar că materia poate fi distrusă prin transformarea sa în energie şi, prin urmare, este destructibilă. Materia/energia poate fi conservată, dar energia nu este extinsă spaţial, şi astfel decompoziţia spaţială implicată în argument pare a nu avea nici o legătură cu aceasta. Aşadar, argumentul eşuează.

Argumentul pentru antiteză este mult mai direct. Să presupunem că ar exista o parte simplă. Aceasta ar ocupa spaţiu. Dar toate spaţiile sunt divizibile. Aşadar, acest simplu ar fi în mod corespunzător divizibil ceea ce, prin definiţie, este imposibil. În formularea lui Kant (*ibid.*):

Presupuneţi că un lucru compus (ca substanţă) ar consta din părţi simple. Fiindcă orice relaţie externă şi, prin urmare, şi orice compunere din substanţe, nu este posibilă decât în spaţiu, atunci şi spaţiul trebuie să constea din tot atâtea părţi câte are compusul care ocupă spaţiul. Dar spaţiul nu constă din părţi simple, ci din spaţii. Deci fiecare parte a compusului trebuie să ocupe un spaţiu. Dar părţile absolut prime ale fiecărui compus sunt simple. Simplul deci ocupă un spaţiu. Dar fiindcă orice real care ocupă un spaţiu cuprinde în sine elemente diverse, aflându-se unele în afara celorlalte, fiind prin urmare compus, şi anume ca un compus real, nu din accidente (căci acestea, fără substanţă, nu pot fi externe unele faţă de altele), ci din substanţe, urmează că simplul ar fi un compus substanţial, ceea ce este contradictoriu.

Oricum, argumentul este eronat, căci, după cum arată matematica modernă, spaţiile euclidiene sunt alcătuite din părţi simple: punctele. Or acestea nu sunt divizibile. Kant arată că el are în vedere faptul că un continuu nu poate fi compus din puncte. Dar, după cum am remarcat ca răspuns lui Aristotel, care dă efectiv un argument pentru această pretenţie (secţiunea 2.5), este vorba despre o greşeală. Este de presupus că ştiinţa modernă ar putea pune sub semnul întrebării concluzia conform căreia spaţiul fizic are o topologie euclidiană (i.e. este compus din puncte), arătând că este rezonabil să

---

[10] Vezi Priest (1989a).

se considere că acesta este cuantizat (deşi această idee nu este foarte sigură în acest moment). Dar şi aşa, argumentul ar eşua, deoarece cuantele spaţiului ar fi ele însele indivizibile.

În final, este demn de notat că în această antinomie atât teza, cât şi antiteza au câte o clauză adiţională. În cazul tezei, clauza adiţională este aceea că doar simplii există. Acesta este un corolar nemijlocit, după cum notează Kant. Clauza adiţională a antitezei este de asemenea un corolar al argumentului: în lume nu există nimic simplu. Expresia „în lume" (adică lumea ca ansamblu al tuturor experienţelor posibile) face aici diferenţa, deoarece îi permite lui Kant să producă un al doilea argument. Acesta se bazează pe faptul că experienţa nu poate stabili niciodată că diviziunea este *imposibilă*. Întrucât argumentul nu este o parte integrantă a modelului general, nu-l voi discuta aici.

§6.5
A treia antinomie: lanţurile cauzale

Cea de-a treia antinomie priveşte cauzarea evenimentelor sau a stărilor de lucruri. (Folosesc termenii în mod interşanjabil, ca în secţiunea 2.7). În acest caz, generatorul este o *cauză naturală a lui x*. (Cuvântul „natural" apare aici deoarece Kant contrastează explicit cauzalitatea naturală cu ceea ce el numeşte „libertate", care se dovedeşte a fi un fel de cauzalitate noumenală, după cum vom vedea.) Pornind de la un eveniment oarecare, aplicăm generatorul pe cât de mult este posibil pentru a obţine limita, în acest caz, un lanţ de cauze. Antinomia constă din aceea că lanţul are şi nu are un prim membru. Nu acesta este modul în care sunt enunţate explicit teza şi antiteza, după care deopotrivă există şi nu există altă cauzalitate decât cauzalitatea naturală. Dar, potrivit lui Kant, dacă nu există altă cauzalitate decât cauzalitatea naturală, atunci lanţul este infinit; or aceasta este pretenţia care este redusă la absurditate. Similar, argumentează Kant, dacă nu există altă cauzalitate decât cauzalitatea naturală, atunci lanţul poate avea un prim membru; şi iarăşi,

această pretenţie este redusă la absurditate. Aşadar, contradicţia centrală în această antinomie este cea pe care am enunţat-o.

În esenţă, argumentul pentru teză decurge după cum urmează. Să presupunem că lanţul de cauze pentru un eveniment oarecare nu are un prim membru; atunci lanţul regresează la infinit. Dar astfel evenimentul nu are nici o cauză suficientă, ceea ce este imposibil. În formularea lui Kant (A444=B472 şi urm.):

Să admitem că nu există altă cauzalitate decât după legi ale naturii; astfel, tot *ce se întâmplă* presupune o stare anterioară, căreia îi urmează inevitabil, după o regulă. Dar starea anterioară trebuie să fie ea însăşi ceva care s-a întâmplat (care să fi devenit în timp, căci mai înainte nu era), căci dacă ar fi fost întotdeauna, atunci nici consecinţa ei nu ar mai fi inceput să fie, ci ar fi existat întotdeauna. Astfel, cauzalitatea cauzei prin care se întâmplă ceva este ea insăşi ceva *întâmplat* care, potrivit legii naturii, presupune la rândul ei o stare anterioară şi cauzalitatea ei, iar această stare la fel presupune o alta mai veche etc. Dacă deci totul se întâmplă numai după legile simple ale naturii, atunci nu există totdeauna decât un început subaltern, dar niciodată un prim început şi deci în genere nu există o totalitate a seriei de partea cauzelor care derivă unele din altele. Dar tocmai în aceasta constă legea naturii: că nimic nu se întâmplă fără o cauză suficient determinată a priori. Deci judecata că orice cauzalitate nu este posibilă decât după legi ale naturii se contrazice pe sine în generalitatea ei nelimitată şi această cauzalitate nu poate fi deci acceptată ca singura.[11]

Acest argument eşuează. Este în mod clar o versiune a argumentului cosmologic al lui Leibniz (vezi secţiunea 2.8) şi face apel la PRS. Dar să observăm că este acceptat faptul că evenimentul ales are un temei (cauza sa); pretenţia este că nu are nici *un temei suficient*, unde „temei suficient" apare ca însemnând temei pentru al cărui propriu temei nu se poate pune problema. Prin urmare, PRS este aplicat într-o formă foarte tare: fiecare eveniment contingent are un temei pentru care este aşa cum este şi, în plus, un temei care nu mai are nevoie de un temei. Această versiune moşteneşte toate

---

[11] Există un alt paragraf care explică faptul că primul membru trebuie să apară altfel decât printr-o cauzalitate naturală, dar acest fapt nu este relevant aici.

problemele versiunii mai slabe (vezi secţiunea 2.9), dar are un defect propriu chiar mai grav. Temeiurile pe care le oferim în mod normal pentru evenimente nu sunt cu siguranţă suficiente in acest sens. Într-adevăr, este dificil să concepi un astfel de temei. După cum ştiu părinţii, jocul de a întreba „de ce“ ori de câte ori este dat un temei pare a nu se sfârşi – decât printr-o amăgire. Prin urmare, nu văd de ce un eveniment *oarecare* ar trebui să aibă un temei suficient, ca să nu mai vorbim despre *toate* evenimentele.

Un alt motiv pentru care argumentul eşuează este acela că nu stabileşte că evenimentul nu are nici un temei suficient, ci mai curând că nu are nici un temei suficient in lanţul cauzelor. Dar, după cum observa Leibniz, aceasta lasă deschisă posibilitatea ca lanţul însuşi, şi deci fiecare eveniment din acesta, să aibă un temei suficient.

Argumentul pentru antiteză este întrucâtva diferit şi decurge în esenţă după cum urmează: dacă lanţul are un prim membru, atunci acesta nu are nici o determinare cauzală, ceea ce este imposibil, conform „Legii cauzalităţii“: orice eveniment are o cauză. În formularea lui Kant (*ibid.*):

Presupuneţi că există o *libertate* in sens transcendental, ca o specie particulară de cauzalitate, potrivit căreia ar putea să se desfăşoare evenimentele lumii, anume o facultate de a începe în mod absolut o stare, deci şi o serie de urmări ale acestei stări; atunci, în virtutea acestei spontaneităţi, va incepe nu numai o serie, ci va începe in mod absolut determinarea acestei spontaneităţi însăşi de a produce seria, adică cauzalitatea, astfel încât nimic nu precedă care să determine după legi constante această acţiune care se întâmplă. Dar orice început de acţiune presupune o stare a cauzei care încă nu acţionează, şi un prim început dinamic al acţiunii presupune o stare care nu are nici o legătură de cauzalitate cu starea anterioară a aceleiaşi cauze, adică nu rezultă în nici un mod din ea. Libertatea transcendentală este deci contrară legii cauzale şi este o astfel de legătură a stărilor succesive a cauzelor eficiente, după care nu e posibilă nici o unitate a experienţei şi care deci nici nu se întâlneşte în nici o experienţă, prin urmare nu este decât o ficţiune goală.[12]

[12] Există un alt paragraf care explică faptul că, prin urmare, nu există o „cauzalitate a libertăţii“. Dar acest fapt nu este relevant aici.

Ca de obicei, argumentul eşuează. Aceasta se intâmplă pur şi simplu datorită eşecului „Legii cauzalităţii". (Vezi secţiunea 5.4.)

§6.6
A patra antinomie: o fiinţă necesară

În fine, am ajuns la cea de-a patra antinomie. În mod oficial, aceasta este despre fiinţe necesare, deşi Kant trece adesea la a discuta iarăşi despre stări de lucruri. Strict vorbind, atunci, ceea ce produce generatorul atunci când este aplicat la x este un obiect de care x depinde în privinţa existenţei sale. Se pare că nu există nici o modalitate firească de a exprima rapid aceasta, aşa încât voi numi acest obiect *fundament**. Astfel, generatorul este aici *fundament al lui x*. Un obiect depinde de fundamentul său (dacă are vreunul) pentru existenţă. Dar, din remarcile lui Kant, este clar că tipul de dependenţă aflat aici în discuţie este cauzal. Aşadar, ceea ce avem aici este, într-un fel, o reluare a celei de-a treia antinomii.[13]

Există, însă, o diferenţă importantă. Aplicând repetat generatorul la un obiect, obţinem un lanţ de obiecte. În acest caz, limita este ultimul membru al lanţului (i.e. obiectul independent cauzal), dacă există unul, sau întregul lanţ, dacă nu există un astfel de membru. Ceea ce dă trăsătura specifică a acestei antinomii (şi îi permite lui Kant să formuleze de data aceasta un argument care nu este o *reductio*) este împrejurarea că ambele posibilităţi sunt luate în considerare. În acest caz, contradicţia este aceea că limita este necesară şi nu este necesară. După cum enunţă Kant antinomia, contradicţia este aceea că există şi nu există o fiinţă necesară, dar, iarăşi, aceasta este o complicaţie inutilă. Căci obiectul dovedit ca necesar în teză este limita, iar argumentul pentru antiteză este separat în două cazuri: primul dintre acestea tratează limita; cel de-al doilea tratează toate celelalte. Aşadar, contradicţia esenţială priveşte necesitatea limitei.

---

* În original: *ground*.

[13] Vezi Kemp Smith (1923), pp. 495 şi urm.; Bennett (1974), p. 241.

Să spunem aici un cuvânt despre ceea ce înțelege Kant prin „ființă necesară". În aceste argumente, Kant înțelege prin „ființă necesară" pur și simplu o ființă fără fundament. Acesta nu este, totuși, criteriul pentru necesitate dat în „Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului", și anume: o ființă care nu poate să nu existe (vezi secțiunea 5.3), i.e. o ființă omnitemporală. Iar aceste două criterii nu se implică unul pe celălalt. Faptul că un obiect are un fundament nu implică faptul că acel obiect nu este omnitemporal; căci fundamentul însuși poate fi permanent și poate cere efectul. Reciproc, faptul că ceva nu este omnitemporal nu implică faptul că are un fundament, așa cum ilustrează o particulă generată de un eveniment cuantic spontan. Voi presupune că filosoful înțelege ceea ce pare să înțeleagă pur și simplu deoarece această ințelegere minimizează cantitatea de nevaliditate din argument.

Având lămurite aceste lucruri, să examinăm argumentele. De data aceasta, pentru variație, să incepem cu antiteza. Argumentul pentru aceasta decurge după cum urmează. Dacă limita este întreg lanțul, atunci limita nu poate fi necesară, deoarece nici o parte a sa nu este necesară. Pe de altă parte, dacă limita este primul membru al lanțului, limita este imposibilă, deoarece un astfel de prim membru este un obiect din lume și, prin urmare, trebuie să aibă un fundament. Cu cuvintele lui Kant (A452=B481):

Presupuneți că lumea însăși sau în ea este o ființă necesară; atunci sau în seria schimbărilor ei ar fi un început absolut necesar, prin urmare fără cauză, ceea ce contrazice legea dinamică a determinării tuturor fenomenelor în timp, sau seria însăși ar fi fără nici un început și, deși contingentă și condiționată în toate părțile ei, ea ar fi, totuși, în întreg, absolut necesară și necondiționată; ceea ce este contradictoriu în sine, căci existența unei multitudini nu poate fi necesară, dacă nici una dintre părțile ei nu posedă o existență necesară în sine.[14]

Aici avem un argument prin dilemă. Pentru a arăta că un prim membru al lanțului nu poate fi necesar, Kant face apel la „legea dinamică a determinării tuturor fenomenelor în timp", prin care

---

[14] Există un alt paragraf al argumentului unde Kant arată, de fapt, că nu există alți candidați pentru o ființă necesară. Această chestiune nu este relevantă aici.

cred că înţelegea Legea cauzalităţii: obiectul trebuie să aibă o cauză şi, prin urmare, nu este necesar. Ca şi în cazul celei de-a treia antinomii, acest apel face ca argumentul să fie defectuos. Argumentul desfăşurat în celălalt corn al dilemei (existenţa unei serii nu poate fi necesară, dacă nici un membru al seriei nu este necesar) poate să pară mai plauzibil; dar pentru noţiunea de necesitate aflată în discuţie, este pur şi simplu o eroare a compoziţiei. Din faptul că fiecare membru al unei serii are o cauză nu rezultă în nici un fel că întreaga serie are o cauză. Aşadar, şi această parte a argumentului eşuează. (Argumentul nu este mai bun, dacă necesitatea înseamnă omnitemporalitate: secvenţa poate persista în orice moment, chiar dacă nici un membru al său nu persistă astfel.)

Întorcându-ne acum la teză, argumentul este, în esenţă, foarte simplu: în fiecare caz, prin construcţie, limita nu are nici un fundament şi, prin urmare, este necesară în mod necondiţionat. În formularea lui Kant (*ibid.*):

Lumea sensibilă, ca ansamblu al tuturor fenomenelor, conţine totodată o serie de schîmbări. Căci fără acestea nu ne-ar fi dată nici reprezentarea seriei timpului ca o condiţie a posibilităţii lumii sensibile. Dar orice schimbare este supusă condiţiei ei, care o precedă în timp şi al cărei efect necesar este. Orice condiţionat, care este dat, presupune, cu privire la existenţa lui, o serie completă de condiţii până la necondiţionatul absolut, care singur este absolut necesar. Deci trebuie să existe ceva absolut necesar, dacă există o schimbare ca o consecinţă a lui (...) Deci în lumea însăşi este cuprins ceva absolut necesar (fie că acest ceva este insăşi seria întreagă a lumii sau o parte a ei).[15]

Argumentul ca atare nu reuşeşte – cel puţin dacă secvenţa în discuţie este o ω-secvenţă, ca in cea de-a treia antinomie. Aceasta se întâmplă datorită faptului că, dacă limita este întreaga secvenţă de condiţii, atunci argumentul nu stabileşte că limita însăşi este fără

---

[15] Pasajul omis argumentează că fiinţa necesară trebuie să aparţină lumii într-un anumit sens. Această chestiune nu este relevantă aici.

fundament. Tot ce rezultă este că limita nu are un fundament în lanţ. Cu toate acestea, am întâlnit în sfârşit un argument care poate fi remediat. Remedierea sa se face esenţialmente în acelaşi fel in care am remediat argumentul cosmologic al lui Leibniz (secţiunea 2.8). Fie σ secvenţa transfinită generată prin aplicarea generatorului *cauză a* pe cât de mult este posibil, indiferent ce ar însemna acest mult. (Adică, dat fiind un obiect oarecare, generăm un fundament, dacă are vreunul; şi, dată fiind o secvenţă nelimitată de fundamente, generăm fundamentul secvenţei, dacă are vreunul.[16]) Întrucât, prin definiţie, generatorul nu mai poate fi aplicat mai departe, rezultă că limita lui σ (adică ultimul său membru, dacă are vreunul, sau însăşi limita, dacă nu are un ultim membru) nu are nici un fundament, i.e. este necesară.

§6.7
Soluţia (soluţiile) lui Kant

Am examinat pe rând argumentele şi am văzut că nici unul dintre acestea nu funcţionează (cel puţin în modul în care sunt formulate). Până la urmă, structura lor generală este, totuşi, cea importantă. După cum am văzut, fiecare argument se conformează modelului pe care l-am descris în secţiunea 6.2. Pentru cazul în care această idee s-a pierdut în detalii, am rezumat informaţia importantă în Tabelul 3.

---

[16] Dacă acesta există, trebuie să fie un obiect distinct. Nu poate fi secvenţa însăşi: părţi din aceasta depind pentru existenţa lor de alte părţi, dar întreaga secvenţă nu depinde de întreaga secvenţă, după cum, de fapt, a arătat Leibniz (vezi primul citat din secţiunea 2.8).

Tabelul 3

Antinomia	Generator	Limită	[Anti]Teză
Prima	eveniment anterior lui	totalitatea evenimentelor trecute	[nu] are un inceput
A doua	parte a	simplul	obiectele [nu] sunt compuse din
A treia	cauză a	lanţ de cauze	[nu] are un prim membru
A patra	fundament al	primul membru al lanţului, dacă există vreunul, sau întregul lanţ, dacă nu există un prim membru	[nu] este necesar

Să ne îndreptăm acum atenţia asupra felului în care înţelegea Kant antinomiile. Deşi argumentele par să stabilească faptul că limitele sunt inconsistente şi, într-un anumit sens, nu putem să nu le admitem corectitudinea, după cum am văzut în secţiunea 6.1, Kant considera că, în ultimă analiză, argumentele nu sunt corecte. Kant explică de ce, de două ori nefericit, deoarece cele două explicaţii sunt incompatibile, iar Kant nu a retractat pe nici una dintre acestea.

Primul motiv, să-l numim *Soluţia 1*, este cel mai vechi[17] şi mai general, fiind presupus a se aplica tuturor antinomiilor (A505=B533). Soluţia 1 este, în esenţă, cea a lui Aristotel: neagă faptul că există limite. (Astfel, infinităţile în discuţie sunt doar infinităţi potenţiale, în termenii lui Aristotel.) Precum toate cele la Kant, lucrurile stau şi mai şi.

[17] Vezi Kemp Smith (1932), p. 506.

Kant pretinde că, dacă obiectele din seria condiţiilor ar fi noumene, atunci ar exista limita (A498=B526 şi urm., de exemplu). Această pretenţie pare să-î fi fost atât de evîdentă lui Kant, încât nu a fost nici o dată preocupat să o argumenteze. (Nu sunt sigur de ce. Poate că el socotea ca fiind evident faptul că, în cazurile despre care discutăm, infinitatea trebuie să fie încheiată.) Dar în fiecare caz, obiectele din regres sunt fenomene, iar aceasta înseamnă că limita nu există. Se poate considera că argumentele prin *reductio* dovedesc aceasta. Întrucât argumentele sunt perfect corecte, rezultă că atât teza, cât şi antiteza sunt false, dar singura modalitate în care enunţuri de forma „*S* este *P*" şi „*S* nu este *P*" pot fi ambele false este aceea ca *S* să nu existe (A506=B531 şi urm.).

Kant dă, de asemenea, un argument independent pentru a arăta de ce nu există obiectul *S*. Acesta este formulat cel mai clar în *Prolegomene* 52(c), dar apare şi în A793=B821. Ceea ce este, exact, acest argument, este o chestiune extrem de neclară. Pe cât îl pot înţelege, argumentul decurge după cum urmează. Dacă limita există, aceasta este sau un fenomen, sau un noumen. Dar, în mod clar, nu este un fenomen, după cum am văzut deja (în secţiunea 6.1).[18] Pe de altă parte, nu poate fi nîci un noumen, căci noumenele există independent de orice experienţă; totuşi, în mod evident, limita tuturor experienţelor de un anumit tip nu există independent de experîenţă. Potrivit lui Kant, o astfel de idee este auto-contradictorie. Aşadar, limita nu există.

Cel de-al doilea motiv pentru care argumentele antinomice nu stabilesc contradicţii adevărate, *Soluţia 2*, este întrucâtva diferită şi este presupusă a se aplica doar antinomiilor a treia şi a patra. Cu riscul de a deteriora modelul general, Kant furnizează această soluţie deoarece Soluţia 1 este inconsistentă cu celelalte treburi pe care le avea de făcut. În cea de-a patra antinomie, obiectul limită, o fiinţă necesară, este (ce altceva?) Dumnezeu, îar Kant nu dorea să nege

---

[18] Ceea ce nu este riguros exact: în cea de-a patra antinomie, limita ar putea fi ultimul membru al secvenţei şi, ca atare, în mod neproblematic un fenomen; dar, pesemne, Kant ar fi exclus această posibilitate pe baza Legii cauzalităţii.

existenţa Sa. Similar, atunci când urmăreşte regresul lanţului cauzelor în cea de-a treia antinomie, Kant doreşte să fie posibil să se poată ajunge la ceva ce iniţiază acest lanţ şi astfel să facă loc liberului arbitru. Ca atare, el nu poate să sprijine pretenţia conform căreia tezele sunt false.

Soluţia 2 are în vedere şi distincţia dintre fenomene şi noumene. După cum am observat în secţiunea 5.6, Kant distinge intre cauzalitatea fenomenală şi cea noumenală; pe cea de-a doua o numeşte, întrucâtva derutant, „libertate" (A532=B560, A538=566). În cauzalitatea fenomenală, un fenomen cauzează alt fenomen; în cauzalitatea noumenală, un noumen cauzează un alt noumen sau un fenomen. Generatorii *cauză a x* din cea de-a treia antinomie şi *fundament al x* (i.e. obiect de care *x* depinde cauzal pentru existenţă) din cea de-a patra antinomie sunt, prin urmare, ambigui. Desigur, numai a diagnostica o ambiguitate nu este *ipso facto* a rezolva contradicţia. Într-un sens, o astfel de operaţie agravează situaţia, deoarece avem acum *două* perechi de argumente antinomice, câte una pentru fiecare dintre generatorii dezambiguizaţi.

În ambele antinomii, pretinde Kant, antiteza este adevărată pentru generatorul fenomenal, iar teza poate fi adevărată pentru generatorul noumenal. Această pretenţie contravine concepţiei lui Kant despre categorii. Pentru început, nu este clar că filosoful este îndreptăţit să considere o noţiune de cauzalitate noumenală (secţiunea 5.6), dar chiar dacă este, cu siguranţă nu este îndreptăţit să formuleze judecăţi despre noumene utilizându-le (secţiunea 5.5).

Şi încă, lăsând aceste probleme la o parte, apar altele. Pentru a rezolva contradicţia în acest fel, Kant trebuie să susţină că argumentul pentru teză, în cazul generatorului fenomenal, şi argumentul pentru antiteză, în cazul generatorului noumenal, sunt nimicite. Dovedirea acestor pretenţii constituie adevăratele soluţii. Să le numim, respectiv, soluţia 2f şi soluţia 2n. Din păcate, Kant nu dezvoltă nici una dintre aceste soluţii. Soluţia 2n este cât se poate de evidentă: argumentul pentru Legea cauzalităţii din cea de-a doua analogie (vezi secţiunea 5.4), presupus a stabili că generatorul este

un generator de infinitate, nu are nici o relevanță pentru cauzalitatea noumenală. Pe de altă parte, soluția 2f este departe de a fi evidentă. Pesemne că, în cazul celei de-a treia antinomii, Kant ar fi putut spune că PRS în forma cerută acolo eşuează: nu este adevărat că orice eveniment trebuie să aibă o cauză fenomenală suficientă. (După câte s-ar putea presupune, trebuie totuşi să aibă o cauză suficientă, dar aceasta poate fi noumenală.) Nu am nici o idee despre ceea ce ar fi putut spune Kant în cazul celei de-a patra antinomii.

Atât despre cele două soluții. Vom examina acceptabilitatea lor în secțiunea următoare. Dar înainte de aceasta, trebuie să se observe următoarele. Ambele soluții ale lui Kant vizează în mod esențial distincția dintre fenomene şi noumene, precum şi diferitele proprietăți ale acestora. Conform Soluției 1, luăm în mod greşit limita ca existentă; şi facem aceasta, deoarece luăm fenomenele drept noumene. În soluția 2, adică soluția 2n (care este singura soluție pe care o formulează Kant, după cum tocmai am văzut), aplicăm în mod greşit Legea cauzalității şi astfel luăm noumenele drept fenomene. Aşadar, constatăm legătura dintre limitele examinate în capitolul anterîor şi cele examinate aici. Doctrinele despre comportamentul fenomenelor şi noumenelor sunt presupuse a furniza o soluție pentru antinomii. Reciproc, faptul că antinomiile ar apărea, dacă acest comportament ar fi fost diferit, furnîzează un argument că lucrurile nu stau aşa. În particular, furnizează un argument pentru pretenția conform căreia categoriile nu pot fi aplicate la noumene.[19] Aceasta înseamnă şi că filosoful nu poate considera singura modalitate realmente plauzibilă de a dezamorsa natura contradictorie a noumenelor (vezi secțiunea 5.5) – dacă doreşte să rămână consistent.

---

[19] Acesta este argumentul la care m-am referit în secțiunea 5.3. Întrucât argumentele antinomice eşuează oricum, se pare că acest argument nu este cu nîmic mai bun decât celelalte două argumente discutate acolo.

§6.8 Evaluare

Următoarea întrebare este cât de bună este rezolvarea contradicţiei de către Kant, în proprii săi termeni. Soluţia cea mai simplă de tratat este Soluţia 2, deci să începem cu aceasta. Să considerăm mai întâi soluţia 2f. Întrucât Kant nu explică nicăieri unde eşuează argumentele în această dezambiguizare, iar această chestiune nu este nici evidentă, nu există, într-un sens, nici o soluţie de evaluat aici: contradicţia este nerezolvată. Pe de altă parte, este clar ce este soluţia 2n, dar nu este clar că aceasta funcţionează. Argumentele pentru antiteze în antinomiile a treia şi a patra fac apel la „Legea cauzalităţii" pentru a stabili că generatorul poate fi aplicat întotdeauna din nou. Acum, legea cauzalităţii nu se aplică generatorului noumenal, este adevărat, dar PRS, la care Kant subscrie, se aplică acestuî generator. Fiecare noumen trebuie să aibă temeiul său (noumenal); aşadar, generatorul poate fi întotdeauna iterat, iar soluţia eşuează.[20]

Să ne întoarcem, deci, la Soluţia 1, conform căreia limita nu există. Mai întâi, să tratăm argumentul independent al lui Kant pentru non-existenţa limitei. Acest argument, după cum l-am înţeles eu, se bazează pe pretenţia că limita trebuie să fie dependentă de experienţă, întrucât fiecare dintre obiectele care o generează este dependent de experienţă. Aici avem pur şi simplu o eroare de compoziţie a genurilor. Adesea, limitele nu împărtăşesc proprietăţile lucrurilor ale căror limite sunt. De exemplu, o limită a unui şir finit de numere nu trebuie să fie finită, iar o limită a numerelor raţionale nu trebuie să fie raţională. În acest caz, limita este un noumen; ca

[20] S-ar putea argumenta că PRS nu poate fi aplicat la stări de lucruri noumenale, întrucât acestea ar putea fi logic necesare, dar este puţin probabil că filosoful ar fi susţinut aceasta. Printre alte motîve, principalul candidat pentru o stare de lucruri necesară este existenţa lui Dumnezeu, dar *Critica* este renumită pentru distrugerea Argumentului ontologic (A592=B620 şi urm.), despre care se presupune că ar stabili această existenţă.

atare, este un obiect al gândirii, nu al experienţei şi, prin urmare, existenţa sa nu depinde de experienţă. Limita nu impărtăşeşte această proprîetate cu lucrurile a căror limită este, iar argumentul se prăbuşeşte.

Dar ne-a rămas încă argumentul prin *reductio* impotriva existenţei limitei (cel puţin în cazul primelor trei antinomii). În mod clar, acesta depinde de pretenţia că nu există adevăruri de tipul adecvat despre obiecte non-existente. Evident, aceasta este o chestiune discutabilă, dar, din fericire, nu este nevoie să o discutăm aici. Căci soluţia eşuează: dacă, după cum susţine Kant, argumentele sunt corecte, atunci acestea conduc oricum la contradicţie. Căci argumentele prin *reductio* ale tezelor (cu posibila excepţie a primei teze) nu depind deloc de existenţa limitei (infinitatea încheiată), ci doar de existenţa regresului indefinit (infinitatea potenţială), care este implicat de non-existenţa limitei (şi la care Kant este oricum angajat). De exemplu, să presupunem că limita din cea de-a doua antinomie, simplul, nu există. Atunci, cu certitudine, materia nu este compusă din simpli; dar aceasta este exact supoziţia pe care Kant o reduce la absurditate în argumentul pentru teză. Similar, să presupunem că în cea de-a treia antinomie limita nu exîstă. Atunci există un lanţ de cauze care regresează la infinit; dar aceasta este exact supoziţia pe care Kant o reduce la absurditate în argumentul pentru teză. Aşadar, nici Soluţia 1 a lui Kant nu funcţionează.

§6.9
A cincea antinomie: limita gândirii

Să facem bilanţul. Am văzut că filosoful susţinea că, prin argumente care sunt, într-un anumit sens, inerente raţiunii, anumite limite ale gândirii sunt demonstrabil contradictorii. Cu toate acestea, folosind înţelegerea sa a distincţiei dintre fenomene şi noumene, Kant încerca să interpreteze argumentele in aşa fel încât să rezolve contradicţia, chiar dacă fără succes.

Acest ultim fapt este întrucâtva abstract pentru moment, întrucât, după cum am văzut deja, argumentele antinomice eşuează pentru motive independente de cele pe care le produce Kant. După cum am văzut, doar argumentul pentru teza celei de-a patra antinomii rezistă inspecţiei (cu puţin ajutor): acesta stabileşte existenţa unui obiect fără fundament, ceea ce, oricum, ne duce foarte aproape de contradicţie. Dacă am şti că orice lucru are un fundament distinct, i.e. că generatorul ar putea fi aplicat din nou, *ar* apărea contradicţia. Kant încerca să asigure iterabilitatea generatorului prin apelul la Legea cauzalităţii, o mişcare care, după cum am arătat, eşuează. Totuşi, iterabilitatea poate fi susţinută pe alte baze, cum este PRS, şi atunci ar apărea contradicţia. Acesta este exact argumentul din secţiunea 2.9, deşi, după cum am argumentat acolo, PRS nu este corect.

Suntem, cu toate acestea, foarte aproape de o contradicţie. Tot ceea ce ne trebuie este un generator cu proprietăţi convenabile şi am ajuns la aceasta. După cum vom vedea în capitole ulterioare, nu este greu să găsim generatori de acest tip, adecvaţi din punct de vedere tehnic. Dar pentru a progresa, voi da un generator non-tehnic: *gând despre x*. (Înţelegând prin aceasta conţinutul gândului, nu actul de a gândi.) Dat fiind un obiect sau dată fiind o colecţie de obiecte oarecare, gândul despre obiect sau colecţie este un obiect distinct (cu excepţia cazului în care gândul este de un tip auto-referenţial). Acum, contradicţia decurge după cum urmează. (Nu o voi formaliza aici, dar o reprezentare formală va deveni evidentă pe parcurs.) Să începem cu un obiect oarecare, să zicem *Critica raţiunii pure*, şi să aplicăm repetat generatorul pentru a produce, în fiecare stadiu, gândul despre obiectul precedent: *Critica*; gândul despre *Critica*; gândul despre gândul despre *Critica*. Şi după ce avem o secvenţă nelimitată de gânduri, producem gândul despre toate acestea şi continuăm. (În mod clar, nu vom produce niciodată vreun gând auto-referenţial în acest proces, deoarece obiectul gândului este „predefinit" în fiecare caz.) Să considerăm că această procedură este efectuată pe cât de mult este posibil (şi deci, probabil, la transfinit). Fie *T* totalitatea tuturor gândurilor generate în acest fel. În mod clar, *T* nu are un

ultim membru, deoarece, pentru orice obiect, există un gând despre acesta (chiar dacă este într-atât de complex, încât nici o persoană nu l-ar putea avea efectiv). Şi, *ex hypothesi*, generatorul nu mai poate fi aplicat la *T*. Deci *T* nu mai poate fi gândit (Transcendenţă). Dar tu *poţi* gândi despre *T*: tocmai ai făcut-o (Închidere). Contradicţie.[21]

Pentru referinţe ulterioare, şi cu scuze faţă de Kant, voi numi aceasta *a cincea antinomie*. Este exact de formă kantiană. Căci avem un generator de înfinitate aplicat unui anumit obiect, împreună cu argumentele conform cărora limita produsă în acest fel are proprietăţi inconsistente. Aceasta se poate ilustra ca în Tabelul 4, care este un al cincilea rând pentru Tabelul 3 din secţiunea 6.7.

Tabelul 4

Antinomia	Generator	Limită	[Anti]Teză
A cincea	gând despre	*T*	[nu] poate fi gândit

Contradicţia poate fi prezentată într-o formă uşor diferită, dar echivalentă, ceea ce se va dovedi util în capitole ulterioare. Contradicţia echivalentă este aceea că gândul despre *T* deopotrivă este (Închidere) şi nu este (Transcendenţă) un membru al *T*. Argumentul pentru echivalenţă decurge după cum urmează. Să presupunem că se poate şi nu se poate gândi despre *T*. *T* este mulţimea tuturor lucrurilor generate prin aplicarea generatorului pe cât de mult este posibil. Întrucât se poate gândi despre *T*, gândul despre *T* este tocmai un astfel de lucru. Aşadar, este în *T*. Dar gândul despre *T* este distinct de orice gând din *T* (întrucât *T* este distinct de orice membru al său); aşadar, gândul despre *T* nu este în *T* (Transcendenţă). Reciproc, să presupunem că gândul despre *T* deopotrivă este şi nu este în *T*. Întrucât gândul despre *T* este în *T*, *T* poate fi gândit. Dar dacă *T* poate fi gândit, acest gând ar trebui să fie un gând din secvenţa de lucruri generate; şi întrucât nu este aşa, *T* nu poate fi gândit.

---

[21] În realitate, pretenţia că *T* nu are un ultim membru nu este esenţială pentru argument. Dacă, pentru vreun motiv sau altul, *T* este luată ca având un ultim membru, putem formula exact acelaşi argument în raport cu această consideraţie.

Următoarea întrebare evidentă este dacă vreuna dintre cele două soluţii ale lui Kant poate fi aplicată pentru a înlătura contradicţia. După cum am văzut, există motive generale pentru care soluţiile sale eşuează. Dar există şi motive specifice cazului. (Iau contradicţia în prima sa formă.) Conform Soluţiei 1, limita nu există şi, prin urmare, teza este falsă. Această soluţie nu pare a fi de mare ajutor aici. Căci (în cel mai bun caz) doar predicatele extensionale sunt cele care nu pot fi enunţate cu adevăr despre obiecte non-existente. În mod notoriu, *se poate* gândi despre obiecte non-existente, cum este Sherlock Holmes. Cu alte cuvinte, chiar dacă x nu există, conţinutul gândului despre x există. Soluţia 2, după cum am văzut, explică realmente doar eşecul argumentului pentru generatorul noumenal ($2n$). În acest caz, conform acestei soluţii, limita există, dar generatorul nu i se aplică, i.e. nu există nici un gând despre limită. Nici această soluţie nu pare a fi de mare ajutor, căci, în mod evident, se poate gândi despre limită (chiar dacă aceasta este un noumen): tocmai am făcut-o.

Concluzie

Mă voi întoarce la posibilităţile de a dezamorsa contradicţii de acest tip atunci când vom avea şi alte astfel de exemple. Pentru moment, observ doar că pretenţia lui Kant conform căreia antinomia este inerentă aspectelor raţionării noastre despre limitele gândirii este întru totul corectă. Pentru a vedea ce putem face cu aceasta, ne vom îndrepta atenţia asupra lui Hegel.

7. Infinitățile lui Hegel

Introducere

În acest capitol vom trece de la Kant la Hegel. După cum am văzut în ultimul capitol, Kant argumenta că, într-un anumit sens, contradicțiile sunt inerente gândirii noastre despre infinități generate. În pofida acestui fapt, Kant se ferea de o concluzie dialetheică: folosind distincția dintre fenomene şi noumene, el arăta că argumentele antinomice nu stabilesc, de fapt, concluzii contradictorii. Hegel a criticat fundamentul distincției dintre fenomene şi noumene, cu consecințe previzibile: infinitățile antinomiilor sunt contradictorii. În acest capitol vom examina mai întâi această chestiune, după care vom trece la examinarea propriei abordări pozitive a lui Hegel a naturii infinității. După cum era de aşteptat, această abordare încorporează explicit punctul de vedere conform căruia infinitățile generate sunt realmente contradictorii.

§7.1
Critica lui Kant de către Hegel

Empiriştii, precum Hume şi Berkeley, susțineau că atât cunoaşterea, cât şi înțelesul trebuie să fie obținute din experiența senzorială. Kant respingea aceasta: cunoaşterea poate fi a priori, iar categoriile rațiunii nu pot fi obținute în nici un fel din experiență, ci i se impun acesteia. Totuşi, Kant acorda încă experienței o poziție privilegiată în raport cu înțelesul. Căci, deşi categoriile ar putea să nu fie obținute din experiență, ele au aplicabilitate doar atunci când sunt

schematizate (secţiunea 5.3), adică doar atunci când sunt luate ca forme ale experienţei *posibile.*

Hegel respingea acest vestigiu al empirismului. Nici experienţa, nici posibilitatea acesteia nu au vreo poziţie privilegiată în raport cu cunoaşterea sau cu înţelesul. Aşadar, deşi distincţia dintre lucrurile perceptibile senzorial (fenomene) şi lucrurile care nu sunt perceptibile senzorial (noumene) este perfect inteligibilă pentru Hegel, primele nu sunt categoric distincte de ultimele. De exemplu, este tot atât de posibil să cunoşti lucruri despre noumene, pe cât este de posibil să cunoşti lucruri despre fenomene; se poate să fie chiar mai uşor. În formularea lui Hegel din *Logica mică*, secţiunea 44 (pp. 114-115[1]):

Lucrul în sine (...) exprimă obiectul, întrucât *se face abstracţie* de tot ce este el pentru conştiinţă, de orice determinaţii ale simţirii, ca şi de orice gânduri determinate cu privire la el. E uşor de văzut ce mai rămâne: *ceea ce e cu totul abstract*, *golul* deplin, determinat numai ca un *transcendent* (...) Trebuie să ne mirăm deci când citim atât de frecvent că nu se ştie ce ar fi *lucrul în sine*; din contra, nimic nu e mai uşor de ştiut decât acest lucru.

Hegel observă, de asemenea (cum am făcut şi noi în secţiunea 5.5), că însăşi pretenţia lui Kant conform căreia nu putem să facem judecăţi despre noumene este auto-inconsistentă (*Logica mică*, secţiunea 60, p. 135):

Este, de aceea, cea mai mare inconsecvenţă a admite, pe de o parte, că intelectul nu cunoaşte decât fenomene şi a afirma, pe de altă parte, această cunoaştere drept *ceva absolut*, spunând că cunoaşterea *nu poate* merge mai departe (...) Ca *limită*, ca lipsă, ceva este cunoscut, ba chiar simţit, numai întrucât, totodată, l-am şi *depăşit.*

---

[1] Toate citatele din *Logica mică* sunt luate din Wallace (1975). [Vezi traducerea românească de D.D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, cu contribuţia lui Pavel Apostol şi Gustav Öffenberger, în G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice. Partea întâi. Logica*, Bucureşti, Editura Academiei, 1962. Numerele de pagini corespund ediţiei în limba română.]

Pentru Hegel, atunci, nimic semnificativ nu poate depinde de distincția dintre fenomene şi noumene. În particular, diferența esențială dintre cele două domenii la care apelează Kant pentru a dezamorsa antinomiile (secțiunea 6.7) nu poate fi susținută.

§7.2
Contradicția în lume

Hegel trage de aici concluzia care se impune. Întrucât (potrivit lui Hegel) există argumente perfect corecte care arată că lumea (adică infinitatea generată în fiecare antinomie) are proprietăți contradictorii, aceasta are proprietăţi contradictorii. Astfel, comentând antinomiile şi presupusele lor soluții ale lui Kant, Hegel spune (*Logica mică*, secțiunea 48, p. 120):

Gândul conform căruia contradicția, pusă în rațional prin aplicarea determinațiilor intelectului, se produce în chip *esențial* şi *necesar*, trebuie considerat ca fiind unul dintre progresele cele mai însemnate şi mai adânci ale filosofiei timpului mai nou. Dar, pe cât este de profund acest punct de vedere, pe atât de banală este soluția propusă; ea constă numai din indulgența față de lucrurile lumeşti. Nu esența lumii ar fi aceea care poartă în ea pata contradicției, ci aceasta ar aparține *doar* rațiunii gânditoare, *doar esenței spiritului*. Nimeni nu va nega că lumea *fenomenală* prezintă contradicții pentru spiritul care o contemplă; lume fenomenală, ea este numai aşa cum ea este pentru spiritul subiectiv, pentru *sensibilitate* şi *intelect*. Când însă se compară *esența* lumii cu esența *spirituală*, ne prinde mirarea cu ce uşurință a fost făcută şi repetată afirmația umilă că nu esența lumii, ci esența gânditoare, rațiunea, este cea care se contrazice.

După cum continuă Hegel să explice în paragraful următor, el considera că antinomiile kantiene nu sunt decât vârful unui aisberg. *Toate* conceptele noastre, şi nu doar infinitățile generate ale antinomiilor, sunt implicate în argumente antinomice. Acestea sunt argumentele care conduc gândirea noastră de la o categorie la alta şi generează astfel progresul dialectic al categoriilor în *Ştiința logicii*.

Mai mult, potrivit lui Hegel, Kant a omis câteva categorii (70, pentru a fi exacţi). Nu este nevoie să ne ocupăm aici de problema creditului care ar trebui acordat acestei părţi din concepţia lui Hegel. Tema de care ne vom ocupa în restul acestui capitol este propria abordare pozitivă a lui Hegel a uneia dintre aceste categorii, infinitatea însăşi.

§7.3
Dialectica lui Hegel

Înainte de a ne îndrepta atenţia asupra temei menţionate, vom spune câteva cuvinte în general despre progresul dialectic în *Ştiinţa logicii*. Pornind de la cel mai simplu şi mai lipsit de conţinut concept, *fiinţa*, trecem, printr-un proces de un anumit tip, prin categorii din ce în ce mai complexe, până când ajungem la cea mai bogată şi mai adecvată categorie pentru conceptualizarea realităţii (absolutului), *ideea absolută*. În această progresie, conceptele prezintă un model simplu. Acestea sunt structurate ca o ierarhie de triade, astfel că fiecare categorie (cu excepţia celor din vârful arborelui) are trei sub-categorii.[2] Triadele sunt, de asemenea, structurate. Cea de-a doua sub-categorie din fiecare triadă este atinsă prin considerarea contradicţiei inerente din prima sub-categorie. Hegel numeşte cea de-a doua sub-categorie negaţia primei sub-categorii. Şi, cel puţin în cele mai simple cazuri, „negaţie" înseamnă ceea ce te aştepţi să însemne. Astfel, să luăm prima categorie din *Ştiinţa logicii*, *fiinţa*; cea de-a doua categorie din triada respectivă este *non-fiinţa* sau *nimicul*, în termenii lui Hegel.

Prin considerarea unor contradicţii suplimentare, în special a celei dintre primele două categorii ale triadei, ajungem la cea de-a treia categorie. Aceasta este numită adesea de către Hegel negaţia negaţiei. Ceea ce înseamnă exact aceasta este destul de neclar. Ceea ce este clar este că cea de-a treia categorie este considerată a fi,

---

[2] Există o singură excepţie: există patru sub-categorii ale *judecăţii*. Acest aspect este intr-un fel ironic, deoarece aceste sub-categorii – sau cel puţin sub-categoriile *acestora* – sunt, în mod esenţial, categoriile lui Kant.

într-un anumit sens, unitatea dialectică a primelor două categorii. Hegel spune adesea că primele două categorii sunt *aufgehoben*, sau suprimate [şi totodată conservate], după cum se traduce uneori,* in cea de-a treia. Acesta este un termen tehnic hegelian ale cărui adâncimi întunecoase nu trebuie, din fericire, să le sondăm.[3] În cele mai clare cazuri, cea de-a treia categorie este categoria lucrurilor a căror fiinţare în prima categorie este exact fiinţarea lor în cea de-a doua categorie şi care, prin urmare, fiinţează în ambele categorii (întrucât trebuie să fiinţeze într-una dintre cele două categorii). În acest fel, în cazul *fiinţei* şi *non-fiinţei*, suntem conduşi la o clasă de lucruri care, deopotrivă, sunt şi nu sunt. Acestea sunt lucrurile aflate într-o stare de schimbare sau devenire. Căci, potrivit lui Hegel, ceva care se schimbă de la a fi F la a nu fi F este, în cursul schimbării, atât F, cât şi *non*-F.[4] Aşadar, cea de-a treia categorie aici este categoria *devenirii*.[5]

Hegel nu este niciodată foarte clar în privinţa relaţiei pe care cel de-al treilea membru al unei triade o are cu primul membru al următoarei triade pe care o consideră. Uneori aceasta pare a fi identitatea; uneori aceasta pare a fi suprimarea şi uneori nu este deloc clar ce se presupune că este. Dar încercarea de a clarifica în detaliu acest aspect, precum şi alte aspecte ale relaţiilor dialectice, ar fi o sarcină extrem de neplăcută. În plus, este clar că Hegel, ca şi Kant, încearcă să impună materialului o arhitectonică artificială care nu îi este tocmai adecvată. Ca atare, multe dintre detaliile precise sunt artificiale sau contrafăcute. Atunci, din fericire, nu este nevoie să le aprofundăm aici.[6]

---

* Am urmat aici opţiunea traducătorului român al *Ştiinţei logicii* (vezi adaosul la nota 8).

[3] Vezi, de exemplu, Taylor (1975), în special p. 119; Priest (1989b).

[4] Vezi Priest (1987), cap. 12; Priest (1989b).

[5] Toate acestea pot fi formalizate foarte simplu. Fie Cx expresia pentru prima categorie a unei triade; atunci, cea de-a doua categorie este exprimată prin $\neg Cx$, iar cea de-a treia este exprimată prin $\hat{}Cx = \hat{}\neg Cx$, unde ^ este un denominator de enunţuri, care transformă expresia enunţiativă a în locuţiunea substantivală $\hat{}a$. $\hat{}Cx = \hat{}\neg Cx$ implică $Cx \wedge \neg Cx$. Pentru detalii, vezi Priest (1989b).

[6] Discuţii asupra acestui subiect pot fi găsite la numeroşi comentatori, de exemplu la Findlay (1958) sau la Inwood (1983).

§7.4
Infinitul fals

Să ne îndreptăm acum atenţia asupra abordării întru totul particulare a infinitului de către Hegel.[7] Hegel distinge între două noţiuni de infinitate: infinitul fals sau rău şi infinitul adevărat sau veritabil. Fiecare dintre aceste noţiuni se prezintă sub un aspect calitativ şi unul cantitativ. Corespunzător, fiecare noţiune este discutată de două ori în *Ştiinţa logicii*: mai întâi ca o sub-categorie a *fiinţei determinate* şi ceva mai târziu ca o sub-categorie a *câtimii*. Cu toate acestea, cele două discuţii sunt părţi ale unei tratări unitare, cu numeroase trimiteri reciproce şi repetări. Ca atare, cele două aspecte menţionate pot fi considerate impreună. Voi amâna discuţia asupra infinitului adevărat pentru secţiunea următoare. În această secţiune voi discuta infinitul fals.

Să începem cu aspectul calitativ al acestuia. Noţiunea calitativă de infinit a lui Hegel este una intru totul ortodoxă. Ceva este finit dacă este determinat (în terminologia sa), adică este limitat sau mărginit de altceva. Ceva este infinit (in sensul fals) dacă nu este finit. Finitul şi infinitul fals sunt, prin urmare, concepte reciproc complementare şi limitative.

Hegel numeşte această noţiune de infinit falsă şi o critică pe temeiul că acesta nu este realmente infinit, deoarece nu reuşeşte „să se libereze într-adevăr de finit". Hegel dă două argumente distincte pentru aceasta. Conform primului argument, întrucât acest infinit este mărginit de ceva (şi anume de finit), el este, în sine, finit. După cum formulează Hegel în *Ştiinţa logicii* (p. 122[8]):

Această contradicţie [dintre finit şi infinitul fals] e de îndată prezentă în faptul că finitul rămâne ca fiinţă determinată în faţa infinitului; sunt date

---

[7] Taylor ((1975), p. 114) califică această abordare drept „extravagantă".

[8] Citatele din această lucrare sunt luate din Miller (1969). [Vezi traducerea românească de D. D. Roşca, în G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Bucureşti, Editura Academiei, 1966. Numerele de pagini corespund ediţiei în limba română.]

astfel *două* moduri determinate; *există* două lumi, una infinită şi alta finită, iar în relația lor infinitul e numai *limită* a finitului, fiind prin aceasta numai un *infinit* determinat, *un infinit finit.*

Argumentul nu arată deosebit de promițător, întrucât pare a confunda un concept cu obiectele care cad sub acesta. Conceptul de *infinit* este fără indoială limitat de alte concepte şi ca atare este finit. Dar această susținere este perfect consistentă, in afară de cazul în care se adoptă concepţia de nejustificat conform căreia conceptele trebuie să se instanţieze pe sine, după cum susţinea Cusanus (vezi secţiunea 1.9). Obiectele care cad sub concept sunt infinite, dar nu există nici un temei pentru a presupune că acestea sunt limitate de conceptul de *finit* sau de orice altceva şi, prin urmare, infinitatea acestora nu este în nici un fel compromisă.

Cu toate acestea, Hegel spune aici ceva important: dacă un obiect este infinit, acesta cade în categoria *infinit* şi aceasta îl limitează. În acest sens, a concepe un obiect ca infinit este o contradicţie în termeni. Aici suntem pe un teren familiar. A fi limitat şi a fi conceput cu adevărat sunt, într-un sens, unul şi acelaşi lucru. Căci dacă ceva este limitat, atunci poate fi conceput ca acel ceva care se află în interiorul limitei; şi dacă ceva este conceput, atunci este limitat de termenii conceperii. Aşadar, un obiect nelimitat este în mod esenţial acelaşi cu un obiect de neconceput. Şi ne-am întors la contradicția la limita conceptibilului.

Pentru a înțelege cel de-al doilea argument al lui Hegel împotriva infinitului fals, este necesar să vedem cum se manifestă infinitul fals sub aspectul său cantitativ. Hegel sugerează că, deoarece infinitul fals este legat inseparabil de finit, orice gând despre acest infinit trebuie să conducă la un gând despre finit. Dar, reciproc, orice gând despre finit trebuie să conducă inevitabil la un gând despre (falsul) infinit. Aşadar, reflecția asupra oricăruia dintre aceste concepte are drept consecință o situație instabilă, în care gândirea basculează înainte şi inapoi de la un concept la celălalt, generând o înaintare indefinită. Acest progres la infinit este o paradigmă a infinitului fals cantitativ (*Ştiința logicii*, pp. 124-125):

Această determinare reciprocă, ce se neagă pe sine şi-şi neagă negaţia, este ceea ce apare ca *înaintare la infinit*, este ceea ce, în aşa de multe elaborări şi aplicaţii, e privit ca *ceva ultim*, dincolo de care nu se mai trece, ci, ajunsă aici, cugetarea obişnuieşte să-şi atingă punctul său final cu acel: „aşa mai departe, la infinit“.

De fapt, bascularea este aici pur şi simplu un generator de infinitate: *un alt gând despre finit, dacă x este un gând despre infinit; un alt gând despre infinit, dacă x este un gând despre finit*. Iar acest infinit fals este pur şi simplu infinitatea sa potenţială corespunzătoare.

Astfel, infinitul fals este infinitul potenţial. Hegel arată încă o dată clar aceasta, atunci când critică noţiunea lui Kant de infinitate (*Ştiinţa logicii*, p. 232):

Conceptul kantian al infinităţii (...) este „că sinteza succesivă a unităţii în parcurgerea unei câtimi nu poate fi *niciodată încheiată*“. Se presupune în general o câtime ca dată; aceasta, prin sintetizarea *unităţii*, ar urma să fie redusă la un „număr de“, la o câtime designabilă în chip precis, dar această sintetizare n-ar ajunge niciodată să fie completă. Este evident că prin aceasta nu se exprimă decât progresul la infinit (...)

În mod clar, acesta este infinitul potenţial şi, după cum continuă să explice Hegel, este infinitul rău.

Putem acum să înţelegem cel de-al doilea argument al lui Hegel pentru pretenţia că infinitul fals nu se eliberează de finit. În cazul infinitului fals, spune Hegel (*Ştiinţa logicii*, p. 215):

progresul la infinit este problema infinitului, nu parvenirea la acesta; este permanenta *generare* a acestuia, fără a depăşi câtimea însăşi şi fără ca infinitul să devină un ce pozitiv şi prezent.

Sau, într-o formulare mai obscură (*Ştiinţa logicii*, p. 125):

Avem aici o depăşire abstractă care rămâne incompletă, întrucât însăşi *această depăşire* nu mai este *depăşită*.

Teza argumentată aici, dezbărată de obscuritatea sa hegeliană, este una simplă: în fiecare stadiu al existenței sale, o infinitate potențială nu este, la urma urmei, nimic mai mult decât finită. Aşadar nu este realmente infinită. Teza este bine argumentată. Noțiunea de infinit potențial nu furnizează o înțelegere a modului în care se comportă anumite finitudini. Se poate nega, cum a făcut-o Aristotel (cu certitudine nu şi Hegel, după cum vom vedea), că există infinitul actual. Dar problema relevantă aici rămâne: ce este, atunci, entitatea căreia i se neagă existența? Este infinitul adevărat.

§7.5
Infinitul adevărat

Dar ce este acesta? În privința aspectului său cantitativ, răspunsul este foarte simplu: dacă infinitul fals este un infinit potențial, infinitul adevărat este infinitatea încheiată corespunzătoare; sau, în terminologia noastră, infinitatea generată. După câte pot să-mi dau seama, Hegel nu enunță niciodată aceasta în mod categoric. Totuşi, ideea este implicită în penultimul citat din secțiunea anterioară. Mai mult, ceva mai târziu (*Ştiința logicii*, p. 233), Hegel spune că:

determinația infinitului matematic, şi anume aşa cum este el întrebuințat în analiza superioară, corespunde conceptului veritabilului infinit.

Există o lungă discuție despre această întrebuințare,[9] în care sunt date diferite exemple de infinități încheiate. De pildă (*Ştiința logicii*, pp. 235 şi urm.), Hegel consideră suma infinită $1 + a + a^2 + a^3 + \ldots (-1 < a < 1)$. Aceasta este o infinitate (potențială) falsă care, prin adunarea termenilor succesivi, ne duce pe cât dorim de aproape de un anumit număr, dar nu îl atinge niciodată. Infinitatea (încheiată) adevărată este tocmai această limită, $(1 - a)^{-1}$.[10]

---

[9] Pentru un scurt rezumat al secțiunii, vezi Findlay (1958), pp. 174 şi urm.

[10] De notat că, de fapt, analiza matematică modernă defineşte suma infinită drept această limită. Dar Hegel scrie înaintea lui Cauchy şi Weierstrass şi are o înțelegere mult mai geometrică a sumei infinite.

Până acum, toate acestea sunt destul de ortodoxe şi nu sunt teribil de captivante. Situaţia este foarte diferită atunci când luăm în considerare infinitul adevărat sub aspectul său calitativ.

Tripleta ⟨finit, infinit fals, infinit adevărat⟩ nu este o triadă hegeliană oficială. Totuşi, infinitul fals este negaţia finitului şi astfel aceste două categorii sunt legate una de cealaltă ca şi primii doi membri ai unei triade. Infinitul adevărat este cel de-al treilea membru: negaţia negaţiei (*Ştiinţa logicii*, p. 228) Aceasta va ajuta la mai buna înţelegere a ultimului citat din secţiunea anterioară. Sau, după cum formulează mai clar Hegel (*Ştiinţa logicii*, p. 120):

Suprimarea [şi totodată conservarea] de sine a acestui [fals] infinit, precum şi a finitului ca *unic* proces, este *adevăratul infinit*.

Infinitul adevărat este noţiunea unui obiect a cărui finitudine este infinitudinea sa şi care, prin urmare, este deopotrivă finit şi infinit.

Este probabil ca înţelesul acestuia să fie destul de opac cititorului; un exemplu simplu poate ajuta la a-l face mult mai clar. Exemplul este cea de-a cincea antinomie din secţiunea 6.9. Să ne amintim că T este totalitatea tuturor gândurilor generate pornind de la un obiect şi aplicând generatorul *gând despre x* pe cât de mult este posibil. T limitează toate gândurile generate, dar poate fi depăşită printr-o aplicare a generatorului. Prin urmare, mulţimea T are exact proprietăţile infinitului adevărat hegelian. Mai întâi, este limitată (din „afară“) de toate acele lucruri care nu pot fi generate, aşadar este finită în sensul lui Hegel. Dar este, de asemenea, nelimitată (şi deci infinită in sensul fals), căci îi putem aplica generatorul pentru a distruge această limită şi aşa mai departe la infinit. În terminologia lui Hegel (*Ştiinţa logicii*, p. 115): „limita sa totodată nu este limita sa“. Sau, după cum formulează mai pe larg Hegel – discutând, de fapt, despre prima antinomie a lui Kant, dar subiectul fiind acelaşi (*Ştiinţa logicii*, p. 225):

Teza şi antiteza şi demonstrarea lor nu conţin deci decât afirmaţiile opuse că există o *limită* şi că limita e în acelaşi timp numai una *suprimată*, că

limita are un „dincolo“, cu care însă ea se găsește în *relație* și în care trebuie ieșit dincolo de limită, un „dincolo“ însă în care se ivește din nou o astfel de limită, care nici ea nu e limită.

Nu numai că *T* este limitată și nelimitată, dar chiar faptul de a fi limitată este exact ceea ce ne permite să depășim limita și deci ceea ce o face nelimitată. Căci generatorul poate fi aplicat ddacă există o totalitate determinată la care să fie aplicat, dar a fi o totalitate determinată înseamnă exact a fi o totalitate limitată. Hegel surprinde foarte bine această situație atunci când spune (*Știința logicii*, p. 116):

Se obișnuiește (...) să se insiste mult asupra limitelor cunoașterii, ale rațiunii etc. și se afirmă că *nu ar putea fi* depășită limita ei. Cei ce afirmă acest lucru nu-și dau seama că, prin chiar faptul că ceva a fost determinat ca barieră, aceasta a fost deja depășită. Căci un mod determînat, o limită, sunt determinate ca barieră numai în opoziție cu al lor alt ceva în general, cu al lor ce *nelimitat*; alt ceva al unei bariere e tocmai ceea ce o *depășește*.

Avem, atunci, două momente: formarea unei limite și distrugerea unei limite. *Seriatim*, acestea constituie infinitul fals; *coniunctim*, acestea constituie infinitul adevărat. În formularea lui Hegel (*Logica mică*, p. 186), dacă lăsăm aceste două momente:

să se desprindă unul de celălalt, ajungem la următoarele consecințe: Ceva devine un Altul și acest Altul este el insuși un Ceva, care ca atare se schimbă și el, și așa la infinit. Reflecția își închipuie că a ajuns aici la ceva foarte înalt, chiar la ce este mai înalt. Acest progres la infinit nu este însă adevăratul infinit, care constă, dimpotrivă, în a fi la sine însuși, în altul său sau, exprimat ca proces, în altul său de a veni la sine însuși. Este de mare importanță a înțelege în mod adecvat conceptul adevăratei infinități și a nu ne opri doar la infinitatea rea a progresului infinit.

Infinitul adevărat este punerea laolaltă a celor două momente în forma unei totalități absolute, care, totuși, poate fi distrusă; o limită care, însă, poate fi depășită; o limită nelimitată.

Concluzie

După cum am văzut, nu numai că Hegel observă că anumite tipuri de limite se comportă intr-un mod contradictoriu; el modelează efectiv o categorie contradictorie pentru a le gândi. Această indrăzneață operă de filosofie aduce această parte a cărții de față la o încheiere. Natura contradictorie a limitelor gândirii, la care făcuseră aluzii numeroşi filosofi înaintea lui Kant, şi-a găsit finalmente o împlinire în opera lui Kant, cu toate că „prudența sa față de lucrurile lumii" i-a ascuns aceasta. I-a revenit lui Hegel sarcina de a aduce această împlinire la concluzia sa.

Acesta nu este câtuşi de puțin sfârşitul poveştii. Galileo este, pe bună dreptate, faimos pentru (între altele) recunoaşterea şi formularea noțiunii de inerție. În opera sa, noțiunea este una extrem de rudimentară, oricum cel puțin în comparație cu modul în care această noțiune a fost articulată şi elaborată de generații ulterioare de fizicieni, începând cu Newton. La fel stau lucrurile şi cu teoria lui Hegel a infinitului. Deşi în esență corectă, teoria este în multe feluri rudimentară şi incompletă.

Câteva exemple: Hegel avea o înțelegere foarte redusă a proceselor de limitare. El nu cunoştea nimic, de exemplu, despre şirurile transfinite. (Cu toate că, în contextul de față, acest fapt nu este pe atât de important pe cât s-ar putea crede; acesta afectează doar problema a cât de „mare" este infinitatea.) Apoi, Hegel avea doar o înțelegere rudimentară a mecanismului distrugător de granițe care depăşeşte limite. Deşi el avea noțiunea de limită care este depăşită, sau *aufgehoben*, nu ar fi putut da o descriere detaliată a mecanismelor (precum diagonalizarea) prin care apare aceasta (ceea ce este de înțeles, dat fiind contextul istoric). În al treilea rând, infinitul lui Hegel este un caz special al unei structuri mai generale. Hegel nu avea nici o idee despre această structură şi nici despre multele domenii în care s-ar putea înfățişa aceasta (şi nici despre îndârjirea

cu care unii oameni ar continua să susțină contrariul!). Multe dintre aceste detalii au fost elaborate în dezvoltări ulterioare ale fundamentelor teoriei mulțimilor. Le vom examina în cea de-a treia parte a cărții.

PARTEA A 3-A

LIMITE ŞI PARADOXURILE AUTO-REFERINŢEI

Logistica nu mai este sterilă, ea produce contradicţii.

HENRI POINCARÉ, *Science and Method*

8. INFINITATEA ABSOLUTĂ

Introducere

În ultimul capitol am examinat ideile fundamentale ale lui Hegel despre infinitate. În general, filosofia lui Hegel a exercitat o fascinaţie şi o influenţă profunde asupra filosofilor ulteriori. Din anumite motive, totuşi, ideile sale despre infinit au fost uitate fără zarvă. Apariţia unor dezvoltări ulterioare a avut a aştepta aproape o sută de ani; şi când aceste dezvoltări au apărut, au apărut dintr-o direcţie foarte diferită, una care ar fi putut foarte bine să-l surprindă pe Hegel. Aceasta a fost opera lui Cantor despre fundamentele teoriei mulţimilor.

Cantor nu a fost un filosof în felul în care au fost toţi cei pe care i-am întâlnit până acum. Cu toate acestea, contribuţia sa la înţelegerea noastră a infinitului a fost, probabil, mai profundă decât cea a oricărui gânditor anterior sau ulterior; aproape de unul singur, Cantor a descoperit o formă complexă şi admirabilă într-un domeniu care a fost considerat până în zilele noastre ca fiind lipsit de formă. În acest capitol vom considera opera sa.

Nu mă va preocupa întreaga operă a lui Cantor asupra infinitului, ci doar acea parte care este relevantă pentru tema cărţii de faţă. Voi începe prin a examina noţiunea sa de şiruri transfinite. Ne vom îndrepta apoi atenţia asupra subiectului diagonalizării. Vom examina atunci paradoxurile infinitului absolut şi poziţia lui Cantor faţă de acestea. În final, în pregătirea capitolului următor, vom examina remarcile sale privind infinitatea potenţială şi cea actuală.

În acest capitol, ca şi în celelalte capitole din această parte a cărţii, materialul este mai tehnic decât în alte capitole. În general, nu

intenţionez să intru în demonstraţii tehnice acolo unde acestea sunt cele standard. Există numeroase manuale care pot fi consultate.[1] Voi da, totuşi, detalii tehnice pentru cei nefamiliarizaţi cu domeniul, suficîente pentru a-i face capabili să urmărească discuţia şi, în măsura in care pot, voi face aceasta într-o manieră care să fie inteligibilă non-logicienilor.

§8.1
Ordinalele

Până acum, şirurile cu care am avut de a face în această carte au fost în principal ω-şiruri, adică şiruri de aceeaşi formă cu numerele naturale, deoarece aceste şiruri erau singurele cunoscute până la Cantor. Una dintre realizările sale a fost aceea de a observa că şirurile de acest fel sunt doar vârful aisbergului transfinit. Să incepem cu şiruri de numere. Şirurile finite sunt destul de familiare:

0
0, 1
0, 1, 2
0, 1, 2, 3
.
.

Şi tot aşa este cel mai simplu şir infinit:

0, 1, 2, 3, ...

Cantor şi-a dat seama că este perfect posibil să se considere un şir care este ca acest şir, cu excepţia faptului că are un ultim membru, care succede tuturor celorlalţi membrii ai şirului:

$0, 1, 2, 3, \ldots \omega$

---

[1] De exemplu, excelentele texte Fraenkel, Bar-Hillel şi Levy (1973); Bell şi Machover (1977).

Iniţial, Cantor considera aceste numere ca indexând o operaţie[2], astfel că ω este indexul unei operaţii care este efectuată imediat după operaţiile 0, 1, 2 etc. Ar putea exista chiar două sau trei astfel de operaţii:[3]

$0, 1, 2, 3, \ldots \omega, \omega + 1$
$0, 1, 2, 3, \ldots \omega, \omega + 1, \omega + 2$

sau chiar încă o dată pe atât:

$0, 1, 2, 3, \ldots \omega, \omega + 1, \omega + 2, \ldots$

şi încă o dată:

$0, 1, 2, 3, \ldots \omega, \omega + 1, \omega + 2, \ldots, 2\omega, 2\omega + 1, 2\omega + 2, \ldots$

sau chiar de atâtea ori câte numere obişnuite există:

$0 \ldots \omega \ldots 2\omega \ldots 3\omega$

şi încă putem continua cu un şir care are un alt membru după toţi aceştia:

$0 \ldots \omega \ldots 2\omega \ldots 3\omega \ldots \omega^2$

şi aşa mai departe. Membrii acestor progresii sunt numiţi *ordinale*.

După cum se poate vedea, ordinalele sunt produse de două principii, pe care Cantor le enumera după cum urmează (vezi Hallett (1984), p. 49):

(1) Dacă α este un număr ordinal, atunci există un număr următor $\alpha + 1$ care este succesorul imediat al lui α.

---

[2] Vezi Dauben (1979), pp. 80 şi urm.

[3] Nu vă faceţi prea multe griji despre ce înseamnă aici „+“ şi alte operaţii aritmetice; o înţelegere intuitivă este perfect suficientă.

(2) Dacă există o succesiune oarecare determinată de numere [ordinale] ... definite, dintre care nici unul nu este cel mai mare, atunci (...) se creează un nou număr care este gândit ca *limită* a acelor numere, adică este definit ca cel mai mare număr imediat după toate aceste numere.[4]

Principiul (2) este aplicat pentru a obţine *ordinale limită*: ω ... 2ω ... 3ω ... ω^2 etc.; principiul (1) dă ceilalţi membri, *ordinale succesor*, i.e. lucruri de forma $\alpha + 1$.

Putem să facem lucrurile puţin mai riguroase, în termenii bunei-ordonări, după cum făcea chiar Cantor. Pentru început, să folosim artificiul (datorat lui von Neumann, mai curând decât lui Cantor) de a identifica fiecare ordinal cu colecţia ordinalelor precedente. (Astfel că 0 este pur şi simplu mulţimea vidă, 1 este $\{0\}$, 2 este $\{0, 1\}$, ω este $\{0, 1, 2, 3, ...\}$, $\omega + 1$ este $\{0, 1, 2, 3, ... \omega\}$ etc.) O colecţie de obiecte este *bine-ordonată* de o ordine, $<$, ddacă fiecare sub-colecţie de obiecte are un membru care este $<$-ultim, i.e. mai mic decât toţi ceilalţi membri ai sub-colecţiei. Nu este prea greu de arătat că fiecare ordinal, ordonat în modul evident, este bine-ordonat. Reciproc, nu este prea greu de arătat că fiecare mulţime bine-ordonată are aceeaşi formă (i.e. este izomorfă-ca-ordine) cu un ordinal.[5] (Acest ordinal este numit *ordinalul tip* al ordonării.) Mulţimile bine-ordonate sunt, prin urmare, pur şi simplu generalizările transfinite ale ω-şirurilor.

---

[4] Cu cuvintele lui Cantor; vezi Dauben (1979), p. 98. [Vezi traducerea românească de Alexandru Giuculescu, în Oskar Becker, *Fundamentele matematicii*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968, p. 331.]

[5] O demonstraţie a acestui fapt în teoria Zermelo-Fraenkel a mulţimilor cere Axioma Înlocuirii.

§8.2
Absolutul lui Cantor, nota I

Următoarea întrebare – şi este una evidentă – este cât de mult continuă progresia ordinalelor. Răspunsul este „indefinit". Şi dacă ai impresia că acest răspuns este el însuşi întrucâtva indefinit, aşa este; dar este cel mai bun răspuns cu putinţă! Cantor spunea că progresia continuă la infinitatea absolută (ca opusă infinităţilor relative precum ω). În această secţiune voi întreprinde o primă examinare asupra a ceea ce avea de spus Cantor despre absolut.

De la bun început, Cantor distingea între transfinit şi infinitatea absolută. În formularea sa (Hallett (1984), p. 41):

Trebuie să facem aici o distincţie fundamentală între:
IIa Infinitul actual crescător sau *transfinit*
IIb Infinitul actual necrescător sau *absolut*

Pentru a înţelege ce înseamnă aceasta, să observăm că o cantitate transfinită tipică este unul dintre ordinalele (non-finite), generate ca în secţiunea 8.1. Să ne amintim că pentru oricare astfel de ordinal există unul mai mare. Totalitatea ordinalelor generate în acest fel este, pe de altă parte, un infinit absolut; acesta nu poate fi făcut mai mare. După cum formula Cantor cu o altă ocazie (Hallett (1985), p. 44):

Transfinitul, cu bogăţia sa de formaţiuni şi forme, indică în mod necesar un absolut, un „infinit adevărat" a cărui mărime nu mai este capabilă de creştere sau diminuare şi care, prin urmare, trebuie să fie privit cantitativ ca un maxim absolut.

După cum apare clar din acest citat, absolutul este exact infinitatea care a preocupat generaţii anterioare de filosofi. Transfinitul este un termen mediu important care intervine între finit, în sensul

strict al cuvântului, şi absolut. Existenţa absolutului a fost o descoperire de mare importanţă, dar, după cum decurg discuţiile despre existenţa şi natura infinitului, a reprezentat *o irelevanţă absolută.*[6]

Ce avea de spus Cantor despre infinitatea absolută? Pentru început, în discuţii private, Cantor obişnuia să devină liric în privinţa acesteia (Dauben (1979), p. 13):

Ceea ce depăşeşte tot ce este finit şi transfinit (...) este singura unitate cu totul individuală în care este cuprins totul, care cuprinde „absolutul" insondabil pentru înţelegerea umană. Acesta este „Actus Purrisimus" pe care mulţi îl numesc „Dumnezeu".

După cum este evident, apare în scenă teologia, dacă nu misticismul. Într-adevăr, in punerea laolaltă a infinităţii, a maximului absolut şi a insondabilităţii, Cantor ne aminteşte aici foarte puternic de Cusanus (vezi secţiunile 1.8 şi 1.9).

În declaraţiile sale mai reţinute şi mai oficiale, Cantor nu mai insistă asupra conexiunilor teologice, dar insistă asupra pretenţiei incomprehensibilităţii. Vorbind despre progresia prin ordinale, el spune (Hallett (1984), p. 42):

Nu am nici un fel de îndoială că în acest mod ajungem mereu mai departe, fără să atingem nicicând vreo barieră de netrecut, dar, de asemenea, fără să atingem nicicând o înţelegere măcar aproximativă a absolutului. Absolutul poate fi doar recunoscut, niciodată cunoscut, nici măcar aproximativ.

Citită într-o manieră necaritabilă, această declaraţie se auto-respinge. În cazul in care Cantor crede că poate vorbi despre absolut, el trebuie să creadă cel puţin că absolutul este disponibil pentru a vorbi despre el şi, prin urmare, că trebuie să ştie măcar atât despre absolut. Şi dacă propria sa definiţie a absolutului (dată mai sus) nu dă nici măcar o caracterizare aproximativă a acestuia, atunci este

---

[6] Similaritatea dintre infinitul tradiţional şi absolutul cantorian este observată de Maddy (1983). Moore ((1989), pp. 198 şi urm.) observă, de asemenea, că problemele tradiţionale ale infinitului reapar în privinţa absolutului.

foarte dificil să ne dăm seama despre ce vorbeşte Cantor. Totuşi, ceea ce înţelege Cantor prin aceste pretenţii generale este, cred, ceva mai puţin cuprinzător. Atunci când spune că absolutul este imposibil de cunoscut, el inţelege că absolutul este matematic nedeterminat. După cum spune în altă parte (Hallett (1984), p. 13), absolutul

> nu poate fi in nici un fel mărit sau micşorat şi, prîn urmare, trebuie să fie privit cantitativ ca un maxim absolut. Într-un anumit sens, acesta depăşeşte capacitatea umană de înţelegere şi, în particular, este dincolo de determinarea matematică.

Acest citat apare, de asemenea, ca fiind auto-contradictoriu: dacă absolutul este să fie privit cantitativ, atunci nu este cazul că acesta este dincolo de determinarea matematică.

Nu merită să pierdem mult timp cu aceste inconsistenţe. Remarcile lui Cantor nu sunt nimic mai mult decât gânduri pe jumătate schiţate şi nu au fost niciodată luate (cel puţin în această etapă) drept o teorie elaborată a absolutului. În schimb, aş vrea să consider o contradicţie mult mai fundamentală în concepţia lui Cantor, una care subminează complet distincţia sa dintre transfinit şi infinitatea absolută. Să considerăm mulţimea tuturor ordinalelor. Principiul de producere (2) al lui Cantor enunţă că, pentru orice succesiune definită nemărginită de numere ordinale, există un ordinal care este limita acelor numere. Acum, şirul tuturor ordinalelor este cu siguranţă un şir definit nemărginit de ordinale; aşadar, conform principiului, trebuie să existe un ultim ordinal mai mare decât toate acestea. Prin artificiul lui von Neumann, acest ordinal este mulţimea tuturor ordinalelor, On, o paradigmă a infinităţii absolute. Astfel, această infinitate absolută este furnizată în acelaşi fel ca şi toate celelalte ordinale limită şi, ca atare, nu diferă de acestea. În particular, prin aplicarea principiului (1) la acest ordinal, putem forma ordinalul $On + 1$, care este mai mare decât On. O infinitate absolută *poate*, deci, să fie mărită. Distincţia lui Cantor dintre transfinit şi infinităţile absolute (sau cel puţin acest mod de a o trasa) se prăbuşeşte.

O infinitate absolută este considerată a fi o limită superioară finală, o margine superioară ultimă. Dar intenţia principiului (2) este exact aceea, după cum spune Cantor, de a ne „da capacitatea de a *străpunge orice barieră*".[7] Prin urmare, aceste două noţiuni se contrazic total una pe cealaltă.[8] În această situaţie avem exact aceeaşi contradicţie despre infinit care a neliniştit generaţii anterioare (vezi secţiunea 2.6): infinitul este in aşa fel încât nu poate exista ceva mai mare; şi totuşi există ceva mai mare. Şi vedem în această contradicţie sămânţa multor paradoxuri ulterioare. Voi ajunge la acestea curând, dar mai întâi doresc să examinez încă un aspect al operei tehnice a lui Cantor.

§8.3
Diagonalizarea

Acesta este diagonalizarea. Mai întâi, să pregătesc scena. Dat fiind că are sens să se extindă numerele ordinale (i.e. cele care indexează ordine) la transfinit, întrebarea următoare este dacă are sens să se extindă în mod similar numerele cardinale (i.e. cele care indexează mărime). Pentru aşa ceva, avem nevoie de un criteriu de comparare a mărimilor. Cantor şi, aproape în acelaşi timp, Frege sugerau că două mulţimi, x şi y, *au aceeaşi mărime cardinală* ($x \simeq y$) ddacă cu membrii acestora se pot forma perechi unu la unu. Cu alte cuvinte, există o funcţie care pune în corespondenţă fiecare membru al lui x cu un membru al lui y şi fiecare membru al lui y este pus în corespondenţă cu un unic membru al lui x. Apoi, o mulţime x este *cel puţin la fel de mare ca* y ($x \geq_c y$) ddacă există o submulţime a lui x care are aceeaşi mărime ca y. (Indicele „c" apare acolo pentru a ne

---

[7] Hallett (1984), p. 58. [Vezi traducerea românească a acestei expresii de Alexandru Giuculescu, în Oskar Becker, *op. cit.*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968, p. 332.]

[8] Hallett însuşi ((1984), p. 47) observă că acest tip de situaţie este una în care „există cu siguranţă o anumită tensiune". Aceasta este întrucâtva o înţelegere a situaţiei.

aminti că ordonarea este cardinală, ceea ce diferă de ordonarea ordinalelor.) x este *mai mare ca* y ($x >_c y$) ddacă $x \geq_c y$ şi nu este cazul că $x \simeq y$. Nu este greu de văzut că aceste definiţii ale mărimii captează noţiunea noastră de mărime cardinală pentru colecţii finite ca un caz special; se poate arăta, de asemenea, că aceste definiţii au toate proprietăţile care ar fi cerute ale unei ordonări a mărimilor.[9]

În mod clar, există mulţimi finite de mărime crescătoare. De asemenea, în mod clar, colecţia mulţimilor naturale (ω) este mai mare decât orice mulţime finită. O mulţime este numită *enumerabilă* (sau *infinită numărabilă*) dacă are aceeaşi mărime ca ω. Cu ajutorul unei demonstraţii ingenioase, Cantor arăta că mulţimea tuturor numerelor reale nu este enumerabilă (Hallett (1984), pp. 75 şi urm.). Rezultă imediat că este mai mare decât ω. Următoarea întrebare este dacă există o mulţime de dimensiune mai mare. Într-o generalizare a demonstraţiei sale anterioare, Cantor arăta că există. Pentru orice colecţie, există o colecţie mai mare. Acest rezultat este numit acum *Teorema lui Cantor*.

Pe bună dreptate, demonstraţia este celebră, dar este important să o reproducem aici. Dacă x este o mulţime, *mulţimea potenţială* a lui x, $P(x)$, este mulţimea tuturor submulţimilor lui x. $P(x) \geq_c x$, deoarece putem pune în perechi unu la unu fiecare membru al lui x, y, cu mulţimea $\{y\}$ din $P(x)$. Stratagema este aceea de a arăta că nu este cazul că $x \simeq P(x)$.

Să presupunem că ar exista o corespondenţă unu-la-unu, f, de la x la $P(x)$. Să considerăm mulţimea tuturor acelor lucruri din x care nu sunt membri ai mulţimii pe care f o pune în corespondenţă cu ele, adică $\{y \in x; y \notin f(y)\}$. Să numim această mulţime z. În mod clar, z este o submulţime a mulţimii x şi deci este în $P(x)$. Prin urmare, există cel puţin un membru al mulţimii x, w, astfel încât $z = f(w)$. Aşadar:

[9] Se poate arăta uşor că ordonarea este tranzitivă. Este mai greu să se arate că ordonarea este parţială. (Acesta este, în esenţă, conţinutul Teoremei Schröder-Bernstein). Folosind Axioma Alegerii, se poate arăta că ordonarea este totală (cu alte cuvinte că oricare două mulţimi pot fi comparate în privinţa mărimii), deşi Cantor nu a reuşit niciodată să demonstreze satisfăcător acest fapt.

$w \in f(w)$	ddacă	$w \in z$	
	ddacă	$w \in \{y \in x; y \notin f(y)\}$	
	ddacă	$w \notin f(w)$	(întrucât $w \in x$)

Astfel, prin *reductio*, nu există o astfel de corespondenţă f.

Această construcţie este numită „diagonalizare". În momentul de faţă s-ar putea să nu fie clar de ce este numită aşa, dar nu este greu de văzut de ce. Putem să considerăm membrii mulţimii x ca fiind (bine-)ordonaţi; astfel: $x_0, x_1, x_2, \ldots, x_\alpha, \ldots$ (Lista poate fi transfinită şi să nu aibă un ultim membru, dar aceasta nu are importanţă). Presupunând că există f, atunci şirul corespunzător $f(x_0), f(x_1), f(x_2), \ldots, f(x_\alpha), \ldots$ parcurge toţi membrii mulţimii $P(x)$. Prin urmare, putem codifica informaţia cu privire la faptul dacă un membru al mulţimii x este într-un membru al mulţimii $P(x)$ pur şi simplu punând „adevărat" (A) sau „fals" (F) în intrările unei anumite matrice (posibil infinită). Tabelul 5 este o ilustrare a acestui procedeu. Conform primului rând, x_0 este un membru al $f(x_0)$ şi al $f(x_2)$, dar nu al $f(x_1)$ şi nici al $f(x_\alpha)$ etc.

Tabelul 5

	$f(x_0)$,	$f(x_1)$,	$f(x_2)$,	...	$f(x_\alpha)$,	...
x_0	***A***	*F*	*A*	...	*F*	...
x_1	*F*	***F***	*A*		*F*	
x_2	*A*	*A*	***F***		*A*	
.	.	.	.		.	
.	.	.	.	...	.	
x_α	*F*	*F*	*F*	...	***F***	
.	.	.	.	...	.	
.	.	.	.	...	.	...

Acum, mulţimea z de mai sus este definită specificându-se când ceva, y, aparţine acesteia, ceea ce se face prin inspectarea membrilor matricei pe diagonală (i.e. cei tipăriţi cu aldin). Aceştia corespund condiţiei $y \in f(y)$ şi pur şi simplu negăm intrarea respectivă (i.e. aplicăm condiţia $y \notin f(y)$). Pentru ilustrare: $x_0 \in f(x_0)$, deci punem pe

x_0 *în afara lui* z, ceea ce asigură că z nu este $f(x_0)$, $x_1 \notin f(x_1)$, deci punem pe x_0 *în* z, ceea ce asigură că z nu este $f(x_1)$ ş.a.m.d. Aşadar, ne asigurăm că z nu este pe listă, dar, întrucât *ex hypothesi* z este pe listă, avem o contradicţie.

Esenţa demonstraţiei lui Cantor este următoarea. Dată fiind o listă de obiecte de un anumit tip (în acest caz, submulţimi ale lui x), avem o construcţie care defineşte un nou obiect de acest tip (în acest caz, z), distrugând sistematic posibilitatea identităţii acestui obiect cu fiecare obiect din listă. Se poate spune că noul obiect „se diagonalizează în afara" listei.

§8.4
Paradox

Putem reveni acum la tema paradoxului. Contradicţia din miezul absolutului este nevoită să iasă la suprafaţă mai devreme sau mai târziu. De fapt, mai devreme, ceea se întâmplă într-o serie de paradoxuri care au fost descoperite. Primul dintre acestea este conţinut implicit în discuţia din secţiunea 8.2. Să considerăm colecţia tuturor ordinalelor, *On*. Prin construcţie, *On* este un ordinal; este ultimul ordinal, mai mare decât toate ordinalele. Aşadar, nu este un ordinal. Acest paradox a fost publicat de Burali-Forti în (1897), deşi se pare că însuşi Cantor l-a descoperit cu cel puţin un an înainte de această dată[10], ceea ce nu este deloc surprinzător în context.

Încă un exemplu de contradicţie care iese la iveală va fi suficient pentru moment. Acesta este o versiune a paradoxului descoperit de Mirimanoff.[11] Pornind de la mulţimea vidă, generăm un şir transfinit prin aplicarea mulţimii potenţiale la stadiile succesive şi colectarea rezultatelor la stadiile limită; adică, la stadiile limită, formăm reuniunea tuturor stadiilor anterioare. Să numim reuniunea tuturor mulţimilor din şir R.

---

[10] Vezi Hallett (1984), p. 74.

[11] *Ibid.*, secţiunea 4.4.

În teoria modernă a mulţimilor, R este numită *ierarhia cumulativă* (deoarece se poate arăta că fiecare membru din şir este o submulţime strictă a oricărui membru ulterior), iar stadiile construcţiei sunt numite *ranguri*. R are unele proprietăţi importante. Mai întâi, fiecare membru al R este totodată o submulţime a R. (Deoarece membrii săi au rang mai mic.) Apoi, să numim orice şir (finit sau infinit) $x_0, x_1, x_2, \ldots$ astfel încât $\ldots x_2 \in x_1 \in x_0$ un *regres* de la x_0. Să numim o mulţime, x, *bine-fundată* dacă nu există nici un regres la infinit de la x. Toţi membrii ierarhiei cumulative sunt bine-fundaţi; de fapt, ierarhia cumulativă conţine toate mulţimile bine-fundate şi numai pe acestea.

Acum, să considerăm pe R. Întrucât toţi membrii săi sunt bine-fundaţi, R este, de asemenea, bine-fundată. Aşadar este în R. Dar atunci R nu este bine-fundată, deoarece $\ldots R \in R \in R \in R$ este un regres la infinit. Aşadar nu este în R.

Ambele contradicţii de mai sus corespund unui model familiar: ascendenţa ordinalelor sau a ierarhiei cumulative este efectuată de un generator de infinitate simplu (adunarea cu unu sau luarea mulţimii potenţiale), iterat la transfinit prin colectarea rezultatelor la ordinalele limită. Contradicţia priveşte comportamentul limitei: colecţia tuturor lucrurilor generate în acest fel, *On* şi R. *On* deopotrivă este şi nu este un ordinal. R deopotrivă este şi nu este în R.

§8.5
Kant şi Cantor

Paradoxurile de acest tip implică infinitul absolut. Prin urmare, Cantor le numea paradoxurile infinităţii absolute. Acestea au întocmai aceeaşi structură ca antinomiile kantiene. Pentru a vedea aceasta, trebuie ca aceste paradoxuri să fie aranjate sub formă de tabel, aşa cum am făcut cu antinomiile în secţiunea 6.7. Fac aceasta în Tabelul 6, adăugând cea de-a cincea antinomie (secţiunea 6.9) pentru comparaţie; prezint contradicţia în forma sa echivalentă. (Să ignorăm pentru moment intrările dintre parantezele pătrate din coloana

generatorilor). Şi, ca nu cumva să se considere că gândirea nu are ce căuta aici, pe baza faptului că noţiunea de gândire nu aparţine teoriei mulţimilor, atrag atenţia că, înainte ca teoria mulţimilor să fie sterilizată pentru a se evita paradoxurile, gândirea aparţinea acestei teorii. Construcţia implicată este în mod esenţial cea folosită de Dedekind pentru a demonstra existenţa unei mulţimi infinite.[12]

Remarc că în fiecare caz, limita este definită „de jos", dar contradicţia este produsă prin considerarea acesteia „de sus". Cu alte cuvinte, în fiecare caz, luăm limita ca fiind ea însăşi o unitate şi îi urmărim proprietăţile.

Pentru referiri viitoare, să ne abatem de la subiect preţ de un paragraf şi să facem puţină curăţenie. Aşa cum stau lucrurile, şirurile sunt generate prin două procedee distincte. La ordinalele succesor aplicăm generatorul; la ordinalele limită colectăm rezultatele. Putem uniformiza procesul, dacă generăm şirurile prin aplicarea unor generatori uşor diferiţi. Pentru On, generăm următorul membru după fiecare şir, x (indiferent dacă are sau nu un ultim membru), prin formarea ultimului ordinal mai mare decât toţi membrii lui x. Voi scrie acest generator ca $log(x)$. Pentru R, nu este greu de văzut că următorul număr după şir, x, poate fi generat prin aplicarea operatorului $\cup\{P(y); y \in x\}$. Voi scrie acest generator ca $UP(x)$. Pentru T, şirul poate fi generat aplicând mereu operatorul *gând despre ultimul membru al lui x, dacă are vreunul, sau gândul despre x, altfel*. Voi scrie acest generator ca $t(x)$. Aceasta explică intrările dintre parantezele pătrate din coloana generatorilor din Tabelul 6.

Tabelul 6

Antinomia	Generator	Limită	[Anti]Teză
Burali-Forti	+ 1 [$log(x)$]	On	[nu] este un ordinal
Mirimanoff	mulţimea potenţială a [$UP(x)$]	R	[nu] este în R
A cincea	gând despre [$t(x)$]	T	gând despre ... [nu] este în T

[12] Vezi Dedekind (1888), Teorema 66.

Asemănările dintre antinomiile kantiene şi paradoxurile infinităţii absolute au fost observate de o serie de matematicieni, incluzând pe Hessenberg, Zermelo şi Fraenkel.[13] Probabil că cel mai clar enunţ in acest sens este formulat de Martin. Vorbind despre dialectica dintre definirea de jos şi conceperea ca o unitate de sus, el spune ((1955), p. 55):

Acest conflict dintre a încheia şi a o lua de la capăt, dintre a forma o totalitate şi a folosi această totalitate ca un nou element reprezintă fundamentul real al antinomiilor [teoriei mulţimilor]. Acest conflict este ceea ce face legătura cu antinomiile kantiene. Kant a văzut foarte clar că antinomiile se bazează pe această antiteză dintre a ajunge la o încheiere şi a trece dincolo de încheiere. În principiu, această situaţie a fost deja sesizată de Archytas, atunci când susţinea că dorea să ajungă la capătul lumii şi să-şi întindă mâna in afară.

Alţi comentatori au negat legătura. De exemplu Bennett ((1974), p. 155), criticându-l pe Martin, spune că „nu există nici o asemănare semnificativă" între antinomii şi paradoxurile teoriei mulţimilor. Iar Hallett ((1984), p. 225), care este mult mai înţelegător în legătură cu acest subiect, conchide totuşi că „legătura dintre antinomiîle cantoriene şi cele kantiene este numai superficială". Hallett observă unele diferenţe între detaliile argumentelor kantiene şi cele ale paradoxurilor absolutului; Bennett nu dă nici un argument. În cele din urmă, aceştia pur şi simplu nu reuşesc să găsească modelul care se potriveşte ambelor tipuri de antinomii.

§8.6
Absolutul lui Cantor, nota a II-a

Toate citatele din Cantor cu privire la absolut din secţiunea 8.2 (cu excepţia celui care îl menţionează pe Dumnezeu) provin din perioada de dinaintea descoperirii paradoxurilor (anii 1880). După ce au fost cunoscute paradoxurile, Cantor şi-a revizuit abordarea sa

[13] Pentru detalii, vezi Hallett (1984), secţiunea 6.2.

a infinităţii absolute într-o încercare de a demonstra că oricare două mulţimi pot fi comparate în privinţa mărimii. Infinitatea absolută *On* a jucat un rol central în această demonstraţie; în particular, anumite proprietăţi ale acesteia au jucat un rol matematic esenţial. Pretenţia că infinităţile absolute ar fi dincolo de *orice* determinare matematică a trebuit, prin urmare, să fie înlăturată.

În pofida faptului că abordarea sa a absolutului nu a fost revizuită anume pentru a evita paradoxurile, Cantor spera în mod clar că revizuirea va da o abordare liberă de paradox. (Bineînţeles, într-un context în care noua sa matematică lupta pentru recunoaştere, consistenţa era foarte importantă pentru el.[14]) În această secţiune vom examina felul în care spera Cantor să realizeze aceasta.

În această perioadă, gândirea în termenii teoriei mulţimilor devenise o parte integrantă a abordării lui Cantor. Aceasta i-a dat posibilitatea să distingă între două tipuri de colecţii: consistente şi inconsistente. Colecţiile inconsistente sunt cele în aşa fel încât supoziţia că sunt o „unitate“ conduce la o contradicţie. Acestea sunt tocmai infinităţile absolute. Toate aceste colecţii au aceeaşi mărime cardinală (şi anume cea a lui *On*), care este mai mare decât cea a oricărei colecţii consistente. Într-o scrisoare către Dedekind, Cantor formula aceasta după cum urmează (Cantor (1899), p. 114[*]):

Plecând de la conceptul de multiplicitate determinată (sistem, totalitate) de lucruri, a reieşit pentru mine necesitatea de a distinge două feluri de multiplicităţi (...)

Natura unei multiplicităţi poate fi astfel încât ipoteza unei „coexistenţe“ a *tuturor* elementelor sale să ducă la o contradicţie, fiind imposibil să concepi multiplicitatea ea o unitate, ca „ceva determinat“. Astfel de multiplicităţi le numesc *multiplicităţi absolut infinite* sau *inconsistente*.

După cum ne convingem uşor, de pildă, „totalitatea a tot ceea ce poate fi gândit“ este o astfel de multiplicitate (...)

Dacă, dimpotrivă, totalitatea elementelor unei multiplicităţi poate fi gândită fără contradicţie ca fiind „coexistente“, astfel încât este posibil ca totalitatea să fie concepută în ansamblu ca „un lucru“, eu o numesc o *multiplicitate consistentă* sau o „mulţime“ (...)

---

[14] Vezi Dauben (1979), pp. 128 şi urm.

[*] Vezi traducerea românească de Alexandru Giuculescu, în Oskar Becker, *op. cit.*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968, pp. 339-340.

Două multiplicități echivalente sunt sau ambele mulțimi, sau ambele inconsistente.

Diștincția dintre multiplicități consistente şi multiplicități inconsistente este în mod clar inspirată de paradoxuri,[15] dar cum contribuie exact această distincție la evitarea lor?

Răspunsul la această întrebare nu va fi clar din citatul de mai sus. Şi, în mod surprinzător, Cantor nu tratează acest subiect în scrisoarea menționată, deşi foloseşte paradoxul lui Burali-Forti pentru a demonstra că *On* este o multiplicitate inconsistentă. Cantor este clar în privința faptului că *On* este bine-ordonată, dar pare să creadă că faptul că *On* este o multiplicitate inconsistentă arată că *On* nu este un ordinal (sau, pentru a fi mai precişi, că *On* nu are un ordinal, căci Cantor nu folosea artificiul lui von Neumann de a identifica un ordinal cu mulțimea tuturor ordinalelor precedente). Nu este clar de ce presupunea că rezultă aceasta.

Chestiunea este lămurită printr-o remarcă dintr-o scrisoare ulterioară către Jourdain, în care Cantor spune (Hallett (1984), p. 286):

o multiplicitate inconsistentă, întrucât nu poate fi înțeleasă ca un *întreg* şi astfel nu poate fi considerată ca *un lucru*, nu poate fi luată ca un element al unei multiplicități.

Aici, supoziția de fundal este în mod clar corectă: a concepe că ceva este un membru al unei colecții este *ipso facto* a concepe acel ceva ca o unitate. Ca atare, dacă o multiplicitate inconsistentă nu poate fi o unitate, atunci o multiplicitate inconsistentă nu poate fi membru a ceva. Aşadar, *On* nu poate fi un ordinal, i.e. nu poate fi membru al colecției tuturor ordinalelor: fiind o totalitate inconsistentă, *On* nu este un candidat pentru apartenență la ceva.

Aceasta poate indica punctul în care este blocat argumentul pentru contradicție, dar nu furnizează o soluție satisfăcătoare a paradoxurilor, deoarece lasă fără răspuns tot felul de întrebări. De ce, de exemplu, *toate* colecțiile absolut infinite nu pot fi gândite ca unitate

---

[15] Cu toate că, in mod interesant, Schröder făcea aceeaşi distincție in 1890 independent de paradoxuri, potrivit lui Heijenoort, în introducerea sa la Cantor (1899).

fără contradicție; de ce a avea aceeași mărime cardinală ca *On* este un criteriu pentru a fi absolut infinit ș.a.m.d.

Nu voi urmări aceste probleme și alte probleme similare aici, întrucât Cantor nu a dezvoltat nici o dată aceste idei. Distincția lui Cantor dintre multiplicități consistente și inconsistente este considerată de mulți drept o primă articulare a distincției ulterioare a lui von Neumann dintre mulțimi și clase propriu-zise.[16] Indiferent dacă lucrurile stau așa sau nu, distincția lui von Neumann încorporează în mod cert trăsăturile esențiale ale soluției incipiente a lui Cantor (clasele propriu-zise nu pot fi membri; toate au aceeași mărime) și este articulată mult mai clar. Prin urmare, este mai profitabil ca orice comentarii suplimentare asupra acestui tip de soluție să fie făcute la adresa distincției lui von Neumann. Ca atare, să părăsim acest subiect până când ne vom întâlni cu von Neumann într-un capitol ulterior.

§8.7
Principiul domeniului

Pentru beneficiul discuției din acel capitol, doresc să îmi îndrept atenția asupra problemei justificării principiilor lui Cantor ale producerii ordinalelor, (1) și (2) (vezi secțiunea 8.1). Să ne amintim că fiecare ordinal este considerat a fi mulțimea ordinalelor precedente; atunci, principiul (1) revine la aceasta: pentru orice mulțime (de ordinale), α, există o mulțime (de ordinale) $\alpha \cup \{\alpha\}$. Această chestiune pare a fi îndeajuns de evidentă pentru a nu necesita comentarii suplimentare.

Situația principiului (2) este întrucâtva diferită. Acesta spune că, dată fiind o anumită progresie nesfârșită (de ordinale), există o mulțime care conține membrii acesteia. Acesta este un principiu excepțional de important, dar este o problemă în privința enunțării sale.

---

[16] De exemplu, van Heijenoort, în introducerea sa la Cantor (1899); Hallett (1984), secțiunea 8.3.

O dată cu succesul reducţionismului set-teoretic din secolul XX, modul natural de a înţelege noţiunea unei progresii nesfârşite este exact acela de a o considera drept o serie, i.e. o mulţime de un anumit tip. În această înţelegere, principiul este tautologic. Dar, evident, nu aceasta este intenţia acestuia.

Dacă şirul în discuţie nu trebuie să fie înţeles ca o infinitate deja încheiată (o mulţime), atunci acesta trebuie să fie înţeles drept ceva aflat într-o stare de generare, i.e. drept un infinit potenţial. Iar a vorbi despre mulţimea care conţine membrii progresiei este exact a vorbi despre infinitatea (actuală) astfel generată. Prin urmare, acest principiu revine la următoarea formulare:

Pentru orice infinitate potenţială există o infinitate actuală corespunzătoare.

Urmându-l pe Hallett ((1984), p. 7), să numim acesta *Principiul Domeniului*. Eu îl consider a fi o formulare a intuiţiei kantiene conform căreia totalizarea este conceptual inevitabilă (secţiunea 6.1), chiar dacă este enunţat într-o manieră mult mai satisfăcătoare decât ar fi putut-o face vreodată Kant.

Dar ce anume este, exact, o infinitate potenţială? Intuitiv, ideea este destul de clară. (Am folosit-o încă din capitolul 2.) Mai mult, în mod tradiţional, a fost considerată ca fiind neproblematică; celălalt membru al perechii, infinitul actual, este cel care a fost considerat ca fiind problematic. Prin urmare, este oarecum ironic faptul că noţiunea de infinit actual este relativ bine înţeleasă în matematica modernă (orice mulţime infinită este o infinitate actuală); ceea ce ne aşteaptă este totuşi o analiză precisă a naturii infinităţii potenţiale (după cum observă Hart (1976)). Nu voi încerca să prezint aici o astfel de analiză;[17] pentru scopurile noastre este suficient să lăsăm noţiunea la un nivel intuitiv.

---

[17] Unele sugestii care folosesc lumi posibile de domeniu crescător pot fi găsite în secţiunea 11.2. Hart (1975-1976) oferă două modalităţi precise de a înţelege noţiunea. Una dintre acestea este foarte similară cu cea sugerată în secţiunea 11.2. Cealaltă constă pur şi simplu din a identifica noţiunea cu cea de clasă propriu-zisă (pe care o vom întâlni, de asemenea, în capitolul 11). Am îndoieli cu privire la această sugestie,

Orice altceva ar mai fi, o infinitate potenţială este un tip de cantitate variabilă, a cărei variaţie poate depăşi orice limită prestabilită de un anumit tip. În formularea lui Cantor (Hallett (1984), p. 12):

Infinitul potenţial este îndeosebi remarcat acolo unde apare o cantitate nedeterminată, *finit variabilă*, care sau creşte peste orice limită (...) sau descreşte sub orice limită finită oricât de mică (...) Mai general, vorbesc despre un Infinit Potenţial ori de câte ori este vorba despre o cantitate *nedeterminată* care este capabilă de nenumărat de multe determinări.

Prin contrast, infinitul actual corespunzător este (*ibid.*):

de înţeles ca o câtime care, pe de o parte, *nu este variabilă*, ci este mai curând fixată şi determinată în privinţa tuturor părţilor sale – o constantă autentică –, dar care, în acelaşi timp, depăşeşte ca mărime *orice cantitate finită* [i.e. limită prestabilită] de acelaşi tip.

§8.8
... şi apărarea sa

Atât despre Principiul Domeniului însuşi. Să ne îndreptăm acum atenţia asupra apărării de către Cantor a acestui principiu. Cu propriile sale cuvinte, aceasta decurge după cum urmează (Hallett (1984), p. 25):

Nu există nici o îndoială asupra faptului că nu ne putem dispensa de cantităţile *variabile* în sensul infinitului potenţial; iar de aici poate fi demonstrată necesitatea infinitului actual. Pentru a dispune de o cantitate variabilă într-un studiu matematic, „domeniul“ de variaţie a acesteia trebuie să fie, riguros vorbind, cunoscut dinainte prin definiţie. Totuşi, acest domeniu nu poate fi el însuşi ceva variabil, deoarece altminteri *orice* cadru fixat pentru

---

căci implică faptul că nici o infinitate potenţială *nu* are o infinitate actuală corespunzătoare, ceea ce este o pretenţie mult prea tare pentru a fi o analiză adecvată a noţiunii tradiţionale. Trebuie să fie posibil, de exemplu, să se conceptualizeze numerele naturale *qua* infinitate potenţială.

acel studiu s-ar prăbuşi. Astfel, acest „domeniu“ este o serie definită, actual infinită de valori.
Astfel, fiecare infinit potenţial, dacă este riguros aplicabil matematic, presupune un infinit actual.

Argumentul lui Cantor este unul simplu şi ingenios. Acest argument se bazează pe observaţia la fel de simplă conform căreia, pentru ca un enunţ despre o cantitate variabilă să aibă sens determinat, domeniul de variaţie a acesteia trebuie să fie determinat. (Cantor spune „cunoscut dinainte prin definiţie“, dar această pretenţie este prea tare; simpla determinare va fi suficientă.) De exemplu, să considerăm pretenţia „Fie z o rădăcină a ecuaţiei $ax^2 + bx + c = 0$. Atunci z are cel puţin o valoare.“ Această pretenţie este adevărată dacă z poate fi complexă şi falsă dacă z trebuie să fie reală.

Să considerăm acum un enunţ despre o variabilă potenţial infinită; conform observaţiei menţionate, dacă această variabilă are sens determinat, atunci domeniul său de variaţie trebuie să fie determinat. Acest domeniu nu poate fi el însuşi o infinitate potenţială (variabilă)? Poate că da, dar atunci sensul pretenţiei originale nu este determinat, în afară de cazul în care domeniul *acestei* variabile este el însuşi determinat. Acest domeniu însuşi poate fi o variabilă? Poate că da. Ne aflăm în mod evident în faţa unui regres la infinit. În plus, acest regres este vicios. Dacă ar continua la nesfârşit, sensul enunţului iniţial nu ar fi niciodată determinat. Dat fiind că enunţul are sens determinat, regresul trebuie să se încheie undeva. Şi astfel, variabila iniţială trebuie să-şi găsească fundamentul ultim într-un domeniu infinit actual.

Argumentul lui Cantor poate fi pus în formă contemporană (lăsând la o parte problema a ceea ce este exact o infinitate potenţială) printr-o considerare a semanticii moderne. În secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, o variabilă era concepută ca fiind ceva de valoare nedeterminată. Totuşi, după cum arăta Russell ((1903), secţiunea 87), această concepţie nu este prea adecvată. O variabilă este pur şi simplu o entitate căreia i se atribuie diferite valori. Iar in forma sa modernă, această entitate este una lingvistică: variabila sintaxei

formale moderne. Acum, pentru ca un enunț care conține o variabilă să aibă un înțeles determinat, domeniul cuantorului care captează varîabila (care poate fi implicit, dacă variabila este liberă) trebuie să fie o totalitate determinată, o mulțime definită. Modalitatea standard de a specifica interpretarea unui limbaj constă dintr-o pereche, $\langle D, I \rangle$, unde D este domeniul cuantificării, iar I furnizează interpretările vocabularului non-logic. De notat că D este un membru al unei alte entități și, prin urmare, este gândit ca o unitate. S-ar putea sugera că s-ar putea lua cuantorul drept determinat prin specificarea condițiilor sale de adevăr (într-un metalimbaj); de exemplu astfel: „$\forall xPx$" este adevărat ddacă orice pisică satisface „Px". Dar condițiile de adevăr folosesc cuantori, așa încât întrebarea devine: în ce fel obțin *acestea* sens determinat. Ne aflăm în fața regresului vicios pe care tocmai l-am observat.

Ar trebui să se rețină că determinarea sensului cuantorilor nu este o cerință în mod specific clasică, prin opoziție cu una intuiționistă. Intuiționiștii au aceeași cerință despre determinarea sensului cuantorilor lor ca și noi ceilalți. Să luăm o propoziție cuantificată existențial, $\exists x\alpha(x)$, de exemplu. În general, aceasta este adevărată (= demonstrabilă) ddacă (Dummett (1977), p. 24):

există o demonstrație a unui enunț de forma $\alpha(t)$, împreună cu o demonstrație că obiectul denotat prin t aparține domeniului [cuantificării].

Așadar, dacă ceea ce contează drept acest domeniu este nedeterminat, tot așa este și sensul propoziției cuantificate. Din acest motiv, o descriere intuiționistă a semanticii pentru cuantori specifică un domeniu determinat al discursului.[18] Intuiționistul poate concepe acest domeniu ca o clasă intuiționistă, mai curând decât ca o mulțime clasică; cu toate acestea, domeniul este conceptualizat ca o unitate, pe exact același temei ca în cazul clasic. Nu există, atunci, ceva în privința Principiului Domeniului cu care un intuiționist, ca atare, să nu fie de acord.[19]

---

[18] Vezi, de exemplu, Dummett (1977), pp. 197 și urm.

[19] Prin urmare, nu există nimic în mod specific realist despre acest principiu, după cum pretinde Hallett ((1984), pp. 26 și urm).

Argumentul de mai sus despre Principiul Domeniului este avansat sub supoziția că, în matematică, sensul propozițiilor cuantificate este determinat. În ultima Parte a cărții de față vom întâlni diferite pretenţii conform cărora *nici un* sens nu este determinat. Un astfel de scepticism global despre înțeles este prea tare pentru a submina argumentul de aici. Dacă ar fi corect, am putea reinterpreta pur şi simplu argumentul lui Cantor ca arătând că, fără un infinit actual, enunțurile care cuantifică asupra totalităților infinite nu ar putea avea înțeles, oricare ar fi sensul bine definit pe care enunțurile matematice îl au în general. O amenințare mai mare la adresa argumentului este cea conform căreia propoziţiile cuantificate de anumite tipuri nu au sens determinat în felul în care au sens determinat alte enunţuri ale matematicii. Există un astfel de punct de vedere, dar voi amâna discuția despre acest subiect până când ne vom întoarce la Principiul Domeniului într-un capitol ulterior.

Concluzie

Să ne întoarcem la tema principală a acestui capitol: după cum am văzut, teoria lui Cantor a transfinitului nu reuşea să înlăture paradoxurile infinitului, ci doar le restabilea. Totuşi, această situaţie nu trebuie să i se impute lui Cantor. Contradicţiile se află acolo, inerente în obiectul discursului; ca atare, eliminarea acestora nu este mai deloc un semn al unei abordări adecvate! Din perspectiva de față, marile virtuţi ale operei lui Cantor sunt două. În primul rând, Cantor a arătat clar, cu o rigoare fără precedent, că apar contradicţiile şi unde apar acestea. În plus, această rigoare restrânge aria soluţiilor posibile la o clasă foarte redusă şi examinabilă. În al doilea rând, noțiunea de diagonalizare furnizează piatra unghiulară a unei înțelegeri adecvate a depăşirii limitei. Vom aborda aceste teme în capitolele următoare ale acestei părți.

9. CERCURI VICIOASE

Introducere

Paradoxurile infinităţii absolute pe care le-am întâlnit în ultimul capitol (secţiunea 8.4) nu erau decât bordul de atac al unui număr de paradoxuri care au apărut în teoria mulţimilor la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Nimeni nu a investigat aceste paradoxuri mai profund decât a făcut-o Bertrand Russell, iar în acest capitol voi discuta multe dintre lucrurile pe care Russell le avea de spus despre acestea. După cum vom vedea, el a găsit cheia care uneşte familia paradoxurilor (sau, oricum, aproape a găsit-o); de asemenea, vom examina soluţia propusă de Russell, care era mai puţin izbutită.

§9.1
Paradoxul lui Russell

Să începem prin a discuta un paradox pe care nu l-am mai întâlnit până acum. Pentru a simplifica lucrurile, vom ignora existenţa non-mulţimilor; aşadar, putem lua toate mulţimile ca fiind mulţimi *pure*, i.e. mulţimi astfel încât, dacă au membri, aceştia sunt mulţimi, membrii acestora fiind mulţimi, membrii *acestora* fiind mulţimi etc. Evident, o mulţime este pură ddacă toţi membrii săi sunt puri. Fie *V* mulţimea tuturor mulţimilor (pure) (voi omite acest calificativ de acum inainte).[1] Să considerăm mulţimea potenţială a mulţimii *V*,

---

[1] Concepţia consacrată este aceea că *V* este tocmai ierarhia cumulativă *R* (secţiunea 8.4). Aceasta este numită Axioma Fundării. Totuşi, este posibil să existe mulţimi pure non-bine-fundate. Vezi Aczel (1988).

$P(V)$. Orice membru al $P(V)$ este o mulţime, aşa încât $P(V)$ este o submulţime a V. Reciproc, orice membru al mulţimii V este o colecţie de mulţimi şi deci este un membru al $P(V)$, aşa încât V este o submulţime a $P(V)$. Rezultă că $P(V) = V$, iar în acest caz există o corespondenţă unu-la-unu între V şi $P(V)$, şi anume aplicaţia identitate (aplicaţia care pune în corespondenţă orice cu sine). Dar, după cum am văzut în secţiunea 8.3, Cantor a arătat că, pentru orice mulţime x, nu poate exista o astfel de aplicaţie între x şi $P(x)$. Această contradicţie este numită acum „paradoxul lui Cantor". Într-adevăr, Cantor l-a descoperit, deşi nu l-a publicat oficial niciodată.[2]

Paradoxul lui Cantor poate fi redus la esenţă. După cum am văzut în secţiunea 8.3, demonstraţia lui Cantor conform căreia nu există o corespondenţă unu-la-unu intre x şi $P(x)$ ia o corespondenţă oarecare de acest fel, f, şi deduce o contradicţie prin considerarea chestiunii dacă o mulţime w este un membru al $f(w)$, unde $f(w)$ este $\{y \in x; y \notin f(y)\}$. În cazul în discuţie, f este funcţia identitate, deci w este $f(w)$, care este $\{y \in x; y \notin y\}$. Să notăm aceasta cu ρ_x. Acum, dacă $\rho_x \in \rho_x$, atunci $\rho_x \notin \rho_x$. Aşadar, $\rho_x \notin \rho_x$. Rezultă că $\rho_x \notin x$, altfel am avea $\rho_x \in \rho_x$. Dar dacă x este o submulţime oarecare a mulţimii V, atunci ρ_x este o submulţime a mulţimii V. Aşadar, $\rho_x \in V$. În paradoxul lui Cantor, luăm mulţimea V insăşi ca fiind x. Avem atunci deopotrivă $\rho_V \notin V$ şi $\rho_V \in V$; sau, alternativ, $\rho_V \notin \rho_V$ şi, întrucât $\rho_V \in V$, $\rho_V \in \rho_V$.

Această contradicţie se află, prin urmare, în miezul paradoxului lui Cantor. Astăzi, după cum este binecunoscut, paradoxul poartă numele lui Russell, care l-a obţinut în fond în acest fel, reducând la esenţă paradoxul lui Cantor.[3] Fără doar şi poate, paradoxul lui Russell este cel mai simplu dintre toate paradoxurile teoriei mulţimilor. Apariţia acestuia a arătat în mod definitiv că paradoxurilor teoriei mulţimilor nu li se poate reproşa o greşeală conţinută în argumentele subtile cerute pentru a stabili contradicţia lui Burali-Forti. Contradicţia se află chiar în miezul teoriei mulţimilor.

---

[2] Vezi Fraenkel, Bar-Hillel şi Levy (1973), p. 7.

[3] Vezi Russell (1903), secţiunile 346-349; Russell (1905).

§9.2
Schema lui Russell

Paradoxurile pe care le-am întâlnit până acum, cele ale lui Burali-Forti, Mirimanoff şi Russell (Cantor), nu sunt decât trei mostre dintr-o familie de paradoxuri, care pot fi multiplicate *ad libitum* de îndată ce se cunoaşte formula acestora. Această formulă a fost descoperită chiar de Russell. Cu cuvintele sale, formula este următoarea:[4]

Dată fiind o proprietate φ şi o funcţie δ, astfel încât, dacă φ aparţine tuturor membrilor lui u, atunci $\delta(u)$ există întotdeauna, are proprietatea φ şi nu este un membru al u, urmează că supoziţia conform căreia există o clasă Ω a tuturor termenilor având proprietatea φ şi $\delta(\Omega)$ există conduce la concluzia că $\delta(\Omega)$ are şi nu are proprietatea φ.

Mai puţin concis, dată fiind o proprietate φ şi o funcţie δ, să considerăm următoarele condiţii:

(1) $\Omega = \{y;\ \varphi(y)\}$ există
(2) dacă x este o submulţime a Ω: (a) $\delta(x) \notin x$
şi (b) $\delta(x) \in \Omega$

Date fiind aceste condiţii, avem o contradicţie. Căci (a) şi (b) aplicate la Ω implică $\delta(\Omega) \notin \Omega$ şi $\delta(\Omega) \in \Omega$; sau, dacă notăm $\alpha \wedge \neg\alpha$ cu $\alpha!$,[5] atunci $\delta(\Omega) \in \Omega!$.

Voi numi condiţia (1) *Existenţă*.[6] Condiţiile (2a) şi (2b) sunt în mod clar, respectiv, versiuni ale Transcendenţei şi Închiderii. Atunci

---

[4] Russell (1905), p. 142 a republicării (1973). Aici şi în citatele următoare din Russell mi-am luat libertatea de a modifica notaţia sa.

[5] Vezi Priest (1987), p. 146.

[6] Meinongienii, care iau mulţimile drept obiecte non-existente, sunt invitaţi să interpreteze „existenţă“ ca „fiinţare“, aici şi de acum înainte; şi la fel pentru termenii înrudiţi.

când este în discuţie această schemă (sau generalizarea acesteia, pe care o vom întâlni mai târziu în acest capitol), voi folosi aceste denumiri pentru aceste versiuni.[7] Voi numi orice funcţie, δ, care satisface schema un *diagonalizator* (în raport cu φ). Un diagonalizator nu trebuie să fie definit literalmente prin diagonalizare, dar, după cum vom vedea, este definit intotdeauna în mod sistematic pentru a asigura că rezultatul aplicării acestuia la orice mulţime nu poate fi identic cu nici un membru al acelei mulţimi. Diagonalizarea propriu-zisă este paradigma unui astfel de procedeu. Un diagonalizator poate fi considerat drept o generalizare transfinită a ceea ce am numit până acum un generator. Putem defini un şir transfinit de membri ai Ω, $\langle w_\alpha; \alpha \in On\rangle$ prin aplicarea repetată a diagonalizatorului (recursie transfinită) astfel: $w_\alpha = \delta(\{w_\beta; \beta < \alpha\})$. (Dacă $\alpha = 0$, argumentul funcţiei este chiar $\varnothing$.)

Să vedem acum felul în care paradoxurile corespund acestei scheme. În cazul paradoxului lui Russell, proprietatea $\varphi(y)$ este exact $y \in V$ şi deci Ω este V. Funcţia $\delta(x)$ este exact ρ_x. Transcendenţa şi Închiderea se obţin după cum am observat în secţiunea precedentă, iar contradicţia este că $\rho_V \in V!$.[8]

Pentru Paradoxul lui Burali-Forti, $\varphi(y)$ este „y este un ordinal“, iar diagonalizatorul, $\delta(x)$, este $log(x)$. Transcendenţa are loc prin definiţie, şi la fel Închiderea. În acest caz, colecţia Ω este chiar On, şi tot aşa este $\delta(\Omega)$ (prin convenţia lui von Neumann din secţiunea 8.1). Aşadar, contradicţia este că $On \in On!$.

---

[7] În cazul în care inferenţele care stabilesc Transcendenţa şi Închiderea nu sunt întotdeauna dialetheic valide, putem defini condiţiile cu mai multă precauţie. Ori de câte ori α este deductibilă în mod clasic, există o formulă β astfel încât $\alpha \vee \beta!$ este deductibilă dialetheic. (Vezi Priest (1987), Teorema 0, p. 149.) Aşadar, putem formula, respectiv, Transcendenţa şi Închiderea ca $\delta(x) \notin x \vee \exists pp!$ şi $\delta(x) \in \Omega \vee \exists pp!$ (sau ceva similar, folosind predicatul de adevăr, dacă cineva nu crede în cuantificarea propoziţională). Contradicţia ultimă este atunci $\delta(\Omega) \in \Omega! \vee \exists pp!$ sau pur şi simplu $\exists pp!$.

[8] Există o modalitate înrudită de a face ca paradoxul lui Russell să corespundă schemei. Luăm „$y \in V \wedge y \notin y$“ pentru $\varphi(y)$, astfel incât Ω este exact ρ_V; funcţia $\delta(x)$ este pur şi simplu funcţia identitate $id(x)$. După cum se poate uşor arăta, au loc Transcendenţa şi Închiderea, iar contradicţia este acum $\rho_V \in \rho_V!$

În Paradoxul lui Mirimanoff, φ (y) este „y este bine-fundată", iar diagonalizatorul, $\delta(x)$, este $UP(x)$. Transcendența și Închiderea au loc pur și simplu în virtutea faptului că x este bine-fundată. Colecția Ω este ierarhia cumulativă R. În plus, nu este greu de văzut că $\delta(R)$ este chiar R insăşi. Aşadar, contradicția in acest caz este că $R \in R$!.

Cu toate că cea de-a cincea antinomie nu este un paradox standard al teoriei mulțimilor, aceasta corespunde aceluiaşi model. φ (y) este $y \in T$, deci Ω este T. $\delta(x)$ este exact $t(x)$. Argumentul pentru Transcendență decurge după cum urmează.

Mai întâi, să notăm că dacă x şi y sunt în T şi $x \neq y$, atunci $t(x) \neq t(y)$. Căci, întrucât x şi y sunt obiecte distincte (după cum sunt membrii lor ultimi, dacă au vreunul), se poate (cel puţin în principiu) avea gândul despre unul dintre aceste obiecte fără a se avea gândul despre celălalt. Prin urmare, aceste gânduri trebuie să fie distincte.[9] Aşadar, orice gând este de forma $t(x)$ pentru un x unic. Să numim un gând $t(x_0)$ nefundat, dacă există un şir $\langle x_i; i \in \omega\rangle$ astfel încât $t(x_{i+1}) \in x_i$ pentru orice $i \in \omega$. Orice gând din T este fundat. Demonstrația acestei propoziții se face prin inducție (transfinită). Propoziția este evident adevărată despre primul gând din şir, $t(\{Critica\})$. Să presupunem că propoziția este adevărată despre toți membrii şirului x, dar că următorul gând, $t(x)$, este nefundat. Atunci există un şir x, x_0, x_1, ... de tipul corespunzător. Dar atunci $t(x_0) \in x$ şi $t(x_0)$ este nefundat, ceea ce este imposibil. Rezultă că, dacă $t(x)$ este un gând oarecare din T, $t(x) \notin x$ (căci altfel x, x, x, ... ar fi un regres la infinit).

Argumentul pentru Închidere este mai simplu: T este şirul gândurilor generate prin aplicarea lui t la orice şir de obiecte generate; T este un şir de obiecte generate; deci $t(T) \in T$. Contradicția este că $t(T)$ deopotrivă este şi nu este în T.

Putem prezenta tabelar modul în care paradoxurile corespund schemei ca în Tabelul 7. (Comparați acest tabel cu Tabelul 6 din secțiunea 8.5.)

---

[9] În plus, $t(x)$ este un gând *despre* x (sau despre ultimul său membru), nu şi $t(y)$.

Tabelul 7

Paradoxul	$\delta(x)$	$\varphi(y)$	Ω	$\delta(\Omega) \in \Omega$!
Russell	ρ_x	$y \in V$	V	$\rho_V \in V$!
Burali-Forti	$log(x)$	y este un ordinal	On	$On \in On$!
Mirimanoff	$UP(x)$	y este bine-fundată	R	$R \in R$!
A 5-a antinomie	$t(x)$	$y \in T$	T	$t(T) \in T$!

În secţiunea 7.5 am văzut că T este o paradigmă a infinitului adevărat al lui Hegel. Din exact acelaşi motiv, tot aşa sunt şi toate celelalte mulţimi care joacă rolul clasei Ω în tabelul de mai sus. Într-adevăr, putem chiar să luăm schema lui Russell ca furnizând o specificare precisă a noţiunii de infinit adevărat. Pentru orice δ, φ şi Ω care satisfac schema, Ω limitează toate lucrurile care sunt φ; totuşi, putem trece de limită prin aplicarea diagonalizatorului, δ.

§9.3
Definibilitatea

Paradoxurile infinităţii absolute nu au fost singurele paradoxuri ale auto-referinţei care au apărut în perioada în discuţie. Un alt grup important cuprinde paradoxurile definibilităţii. Primul dintre acestea apare în opera lui König (1905).[10] Să numim ceva *definibil* dacă există o locuţiune substantivală non-indexicală (a limbii române) care se referă la acel ceva. Fie *DOn* colecţia tuturor ordinalelor definibile. Întrucât limba română are un vocabular finit, mulţimea locuţiunilor substantivale din limba română este numărabilă. Aşadar, mulţimea obiectelor definibile şi, *a fortiori*, *DOn*, este numărabilă. Dar, în mod evident, *On* nu este numărabilă. Aşadar, există ordinale care nu sunt definibile. Întrucât *On* este bine-ordonată, există un ultim ordinal care nu se află în *DOn*. Prin definiţie, acesta nu poate

[10] König produce construcţia ca parte a unei demonstraţii conform căreia Ipoteza Continuului este falsă. Totuşi, în virtutea asemănării dintre această parte a argumentului şi paradoxurile recunoscute, demonstraţia nu a fost niciodată general acceptată.

fi definit. Dar noi tocmai l-am definit, folosind locuţiunea „ultim ordinal care nu se află în *DOn*". Să numim acest argument „Paradoxul lui König".

Acest argument se referă la colecţia tuturor ordinalelor, astfel că ar putea fi considerat drept un paradox al infinităţii absolute. Nu este însă aşa, deoarece *DOn* este numărabilă. Dar în orice caz, există paradoxuri asemănătoare care nu fac nici o referire la mulţimi absolut infinite, cum este, de exemplu, următorul. Fie *DNn* mulţimea tuturor numerelor naturale definibile printr-o locuţiune substantivală care conţine mai puţin de *n* cuvinte. Să considerăm, să spunem, DN_{99}. Această mulţime nu este numai numărabilă: este finită (deoarece vocabularul limbii române este finit). Dar atunci trebuie să existe un *ultim număr natural care nu se află în* DN_{99}. Dar tocmai l-am definit, folosind locuţiunea scrisă cursiv, care are cu mult sub 100 de cuvinte. Acest argument este numit in mod obişnuit „Paradoxul lui Berry".[11]

Un alt membru al acestei familii, descoperit cam in acelaşi timp cu Paradoxul lui König, este Paradoxul lui Richard şi foloseşte doar mulţimea numerelor reale definibile cuprinse între 0 şi 1, *DR*. Pentru motivele uzuale, această mulţime este numărabilă şi membrii săi pot fi ordonaţi într-un mod simplu şi specificabil. Printr-o construcţie diagonală, în esenţă identică cu cea a lui Cantor, dar folosind dezvoltări zecimale, putem defini un număr real care este diferit de orice număr real din mulţime. Totuşi, acesta are un nume şi deci aparţine mulţimii.[12]

Nu doresc să formalizez aici aceste demonstraţii. Totuşi, o formalizare parţială a unuia dintre aceste argumente, cel al lui König, se va dovedi utilă.[13] Să scriem „x este definibil" ca τx. Prima parte a argumentului este o demonstraţie, Σ, pentru $\exists x \neg \tau x$. Fie μ un ultim descriptor de număr. Atunci $\mu x \neg \tau x$ este ultimul ordinal care nu

---

[11] După cel care l-a formulat; vezi Russell (1906), pp. 128 şi urm.

[12] Pentru detalii suplimentare, vezi Richard (1905).

[13] Formalizări complete ale Paradoxului lui Berry pot fi găsite în Priest (1983) şi Priest (1987), secţiunea 1.8.

poate fi definit. Să folosim pentru aceasta prescurtarea „c“. Conform principiilor standard ale descripţiei, $\exists x\neg\tau x \to \neg\tau c$. Aşadar, $\neg\tau c$. Dar este clar că *c poate* fi definit, întrucât este definit prin „$\mu x\neg\tau x$“; astfel, τc. Să notăm argumentul pentru această parte a contradicţiei cu Π. Punând laolaltă cele două părţi ale argumentului, obţinem contradicţia. Aranjând toate acestea într-un mod mai inteligibil, obţinem:

$$\dfrac{\dfrac{\Pi}{\tau c} \qquad \dfrac{\dfrac{\Sigma}{\exists x\neg\tau x} \qquad \dfrac{}{\exists x\neg\tau x \to \neg\tau c}}{\neg\tau c}}{\tau c \wedge \neg\tau c}$$

Dacă cititorul are un anumit sentiment de *déjà vu* în acest punct, acesta este perfect de înţeles. Până acum în acest capitol – şi de fapt în ultimele trei capitole – am discutat doar unul dintre genurile de limită care ne-au preocupat în această carte: limita iterabilului. Un altul a reapărut acum.

Argumentul de mai sus este în mod esenţial acelaşi cu Paradoxul lui Berkeley (vezi secţiunea 4.9), după cum va arăta o comparaţie simplă. Există trei diferenţe, două formale şi una informală. Prima diferenţă formală este aceea că argumentul lui König foloseşte un operator al descripţiei definite („ultimul ordînal astfel încât“), în timp ce Berkeley foloseşte un operator al descripţiei indefinite. Aceasta este o diferenţă banală şi lipsită de importanţă. În cazul argumentului lui König, folosim pur şi simplu faptul (neesenţial) că ordinalele sunt bine-ordonate. Cea de-a doua diferenţă formală este aceea că în argumentul lui König există sub-argumente independente (Σ şi Π) pentru cele două premise independente ale Argumentului Nucleu. Nici această diferenţă nu este foarte importantă: oricum, în capitolul 4 am dat argumente informale pentru aceste pretenţii. Dar aceasta înseamnă că $\exists x\neg\tau x$ nu mai este nici măcar o *ţintă* pentru *reductio*, după cum dorea Berkeley să fie, deoarece nu mai este o premisă independentă.

Diferenţa informală este aceea că în paradoxul lui Berkeley, τ este interpretat ca „este conceptibil", în timp ce în paradoxul lui König, τ este interpretat ca „este definibil". Acum, aceste două noţiuni pot să nu fie identice, dar par a fi aproape coextensionale. Căci, dacă există o locuţiune substantivală care se referă la ceva, acel lucru poate fi conceput pur şi simplu având în minte locuţiunea substantivală respectivă; şi dacă ceva poate fi conceput, atunci trebuie să existe o modalitate de a distinge acel ceva şi deci o modalitate de a te referi la acel ceva (de exemplu prin „obiectul gândit de G. P. la *data de, ora*").

Aşadar, limita conceptibilului este în mod esenţial limita definibilului, iar Paradoxul lui König şi Paradoxul lui Berkeley sunt, după cum se vede, unul şi acelaşi paradox. Din acelaşi motiv, paradoxurile definibilităţii furnizează exemple suplimentare de contradicţii la limita conceptibilului.[14]

§9.4
Schema incloziunii

Am văzut că două dintre limitele care ne-au preocupat, limitele iterabilului şi limitele conceptibilului, îşi găsesc o exprimare exemplară în teoria mulţimilor. Următoarea întrebare este dacă între cele două limite există o legătură şi mai strânsă decât aceasta. De exemplu, paradoxurile definibilităţii corespund schemei lui Russell din secţiunea 9.2 pentru paradoxurile infinităţii absolute?

Prima facie răspunsul ar părea a fi „da". Să luăm, de exemplu, Paradoxul lui König. Fie $\varphi(y)$ predicatul „y este un ordinal definibil" şi $\delta(x)$ funcţia $\mu y y \notin x$. Atunci, cu certitudine, δ se diagonalizează în

[14] Şi tot aşa cum există o variantă a Paradoxului lui Berkeley care foloseşte noţiunea de concepere, mai curând decât pe cea de conceptibilitate, există versiuni ale paradoxurilor definibilităţii care folosesc noţiunea de definiţie (sau mai bine, de referire), mai curând decât pe cea de defmibilitate. Corespunzător paradoxului lui König, de exemplu, este paradoxul ultimului ordinal la care nu s-a făcut referire; şi la fel pentru celelalte paradoxuri ale definibilităţii.

afara oricărei clase de ordinale definibile şi astfel satisface Transcendenţa; şi „$\mu yy \notin x$" ar putea fi considerată ca definind $\delta(x)$, caz în care ar fi satisfăcută Închiderea. Şi totuşi nu este aşa. Căci „$\mu yy \notin x$" conţine o variabilă liberă, deci nu numeşte nimic. Dacă x este o mulţime, avem nevoie de un nume pentru aceasta pentru a-l substitui pe „x" şi a obţine un nume adecvat, i.e. mulţimea x trebuie să fie ea însăşi definibilă; şi chiar dacă fiecare membru al unei clase de ordinale este definibil, nu există nici un temei pentru a presupune că acea clasă însăşi este definibilă.[15]

Cu toate acestea, putem obţine o schemă cu care corespund ambele genuri de paradox prin generalizarea schemei lui Russell. Acum avem nevoie de două proprietăţi, φ şi ψ, şi de o funcţie δ care satisface următoarele condiţii:

(1) $\Omega = \{y; \varphi(y)\}$ există, iar $\psi(\Omega)$

(2) dacă x este o submulţime a Ω astfel încât $\psi(x)$, atunci:

(a) $\delta(x) \notin x$

(b) $\delta(x) \in \Omega$

Date fiind aceste condiţii, avem o contradicţie. Căci, întrucât $\psi(\Omega)$, avem $\psi(\Omega) \notin \Omega$! Voi numi orice clasă Ω care satisface aceste condiţii (pentru o funcţie δ adecvată) o *incloziune*.[16] Voi numi condiţiile (1) şi (2) *Schema Incloziunii* şi voi numi *contradicţie de incloziune* orice paradox a cărui structură subiacentă este această schemă. Principala diferenţă dintre Schema Incloziunii şi schema lui Russell este aceea că in Schema Incloziunii diagonalizatorul poate funcţiona doar asupra unei sub-familii a mulţimii potenţiale a Ω, şi anume asupra acelor mulţimi care satisfac ψ.

---

[15] Şi reciproc, simplul fapt că o clasă de ordinale este definibilă nu implică faptul că orice membru al acesteia este definibil.

[16] Prefixul din limba engleză „in-" este ambiguu. Acesta poate avea sensul de *înăuntru*, ca în „income" sau chiar „inclose"; în acest din urmă caz, „in-" s-a transformat în „en-" în engleza modernă. „in-" poate avea şi sensul unei particule negative, ca în „incapacity" sau „indisposition"; engleza modernă preferă „un-". [Întrucât am folosit deja „inchidere" pentru „Closure" şi în lipsa unui echivalent convenabil în limba română pentru „inclosure"/„enclosure", am optat aici pentru inventarea neologismului „incloziune" .]

Ținând seama de toate acestea, este clar că schema lui Russell este exact un caz special al Schemei Incloziunii, în care familia este mulțimea potențială însăşi, i.e. ψ este proprietatea universală ($\lambda xx = x$). Astfel, Schema Incloziunii cuprinde întotdeauna paradoxurile infinității. Dar printr-o alegere adecvată a proprietății ψ, această schemă cuprinde şi paradoxurile definibilității. Această situație este destul de clară pentru a mai necesita explicații. Examinarea Tabelului 8 (o extensie a Tabelului 7 din secțiunea 9.2, care include proprietatea ψ) ar trebui să fie suficientă. Pentru buna măsură, am inclus in acest tabel şi Paradoxul lui Berkeley.

Tabelul 8

Paradoxul	$\delta(x)$	$\psi(x)$	$\varphi(y)$	Ω	$\delta(\Omega) \in \Omega$!
König	$\mu yy \notin x$	x este definibilă	$y \in DOn$	DOn	$(\mu yy \notin DOn) \in DOn$!
Berry	$\mu yy \notin x$	$x \in DN_{90}$	$y \in DN_{99}$	DN_{99}	$(\mu yy \notin DN_{99}) \in DN_{99}$!
Richard	$diag(x)$	x este definibilă	$y \in DR$	DR	$diag(DR) \in DR$!
Berkeley	$\varepsilon yy \notin x$	x este conceptibil	τy	C	$(\varepsilon yy \notin C) \in C$!

Pentru Paradoxul lui König, DOn este evident definibilă, $(\mu yy \notin x) \notin x$ prin construcţie şi dacă x este definibilă, tot aşa este $\mu yy \notin x$. Pentru Paradoxul lui Berry, DN_{99} este în mod clar definibilă în mai puțin de 90 de cuvinte şi dacă x este definibilă în mai puţin de 90 de cuvinte, atunci $\mu yy \notin x$ nu este în x, dar este cu certitudine definibilă în mai puțin de 99 de cuvinte („ultimul ordinal care nu este în" are 6 cuvinte – să ne amintim că numerele naturale sunt exact ordinalele finite). Pentru Paradoxul lui Richard, $diag(x)$ este un anumit număr real, definit prin diagonalizare într-un astfel de mod încât este sigur că nu este în x. DR este în mod evident definibilă şi dacă x este definibilă, tot aşa este şi $diag(x)$. Pentru Paradoxul lui Berkeley, C este mulțimea lucrurilor conceptibile, $\{x; \tau x\}$. Această mulțime este conceptibilă (întrucât eu o concep). Şi dacă x este o

submulţime conceptibilă a mulţimii C, $\varepsilon yy \notin x$ este conceptibilă şi nu este în x (datorită înţelesului lui ε şi a faptului că x nu conţine orice).

§9.5
Mai mult despre schema incloziunii

După cum am observat în secţiunea anterioară, schema lui Russell este exact un caz limită al Schemei Incloziunii, unde $\psi(x)$ este proprietatea universală, pe cât se poate de extinsă. La capătul celălalt avem cazul în care $\psi(x)$ este „$x = \Omega$", pe cât se poate de restrânsă. Deşi acesta este în mod clar un caz degenerat, nu este lipsit de interes. După cum vom vedea pe parcurs, unele limite importante ale gândirii sunt de această formă.

S-ar putea crede că acceptarea acestui caz ca un caz de contradicţie de incloziune trivializează, de fapt, noţiunea. Căci, dată fiind o contradicţie oarecare de forma $Pa!$, o putem aduce la configuraţia cerută de schemă. Pur şi simplu luăm „Py" pentru $\varphi(y)$ (astfel încât Ω este exact $\{y; P(y)\}$, „$x = \Omega$" pentru $\psi(x)$ şi punem $\delta(\Omega) = a$. Atunci Închiderea şi Transcendenţa decurg imediat.

Chestiunea este, totuşi, mai subtilă decât atât. Nu cerem de la Schema Incloziunii să fie numai un model cu care contradicţiile să corespundă. Modelele sunt destul de comune: dată fiind o mulţime oarecare de date (cum sunt paradoxurile standard ale auto-referinţei) există un număr infinit de modele cu care mulţimea poate fi făcută să corespundă. Nu dorim un model vechi oarecare, ci dorim modelul esenţial. Cum să profităm aici de pe urma acestei noţiuni este o întrebare interesantă. Dacă am avea de a face cu o chestiune de ştiinţă empirică, ceea ce am căuta ar fi un model care să fie o generalizare nomologică şi nu una doar accidentală (oricum, în cele din urmă, se doreşte să se profite de pe urma acestei distincţii). Dar nu este clar (cel puţin pentru mine) cum poate fi transpusă distincţia la cazul de faţă. Oricum, pentru o satisfacere autentică a Schemei, avem nevoie ca faptul că o contradicţie corespunde modelului să

explice de ce apare contradicţia. Este clar că în exemplul din ultimul paragraf lucrurile nu pot sta aşa, deoarece faptul apariţiei contradicţiei este folosit pentru a stabili că modelul este satisfăcut. Prin urmare, faptul că modelul este satisfăcut nu poate fi folosit pentru a explica de ce apare contradicţia.[17] Aceasta nu revine la a spune că orice exemplu al Schemei Incloziunii în care $\psi(x)$ este „$x = \Omega$" este patologic. Dar pentru cazul legitim, avem nevoie cel puţin să înţelegem de ce, dată fiind totalitatea Ω, $\delta(\Omega)$ poate să se „tragă în afară". O dată ce înţelegem *cum* se întâmplă ca un diagonalizator să reuşească să opereze asupra unei totalităţi de obiecte de un anumit gen pentru a produce un nou obiect de acelaşi gen, devine clar *de ce* apare o contradicţie la limită. Acest tip de valoare explicativă *este* prezent în instanţele Schemei Incloziunii pe care le-am remarcat în secţiunea anterioară şi în cele pe care vom continua să le remarcăm.[18]

---

[17] Într-un mod asemănător, se poate arăta că, într-un anumit sens, orice paradox care satisface Schema Incloziunii corespunde schemei iniţiale a lui Russell. Dat fiind orice diagonalizator care satisface Schema Incloziunii, δ, definim un nou diagonalizator, δ', după cum urmează. Dacă x este o submulţime a mulţimii Ω, atunci:

$$\delta'(x) = \delta(x) \text{ dacă } \psi(x)$$
$$= \Theta(\Omega - x) \text{ altfel}$$

unde Θ este o funcţie de alegere pe submulţimile (non-vide ale) mulţimii Ω. Se poate vedea uşor că δ' satisface schema lui Russell. Cu toate acestea, este clar că δ' este o entitate măsluită de tip verbastru [în original: *grue*, termen obţinut din *green* (verde) şi *blue* (albastru) şi folosit pentru a expune un paradox al teoriei inducţiei]. Prin urmare, reducerea nu are o valoare intrinsecă prea mare.

[18] O modalitate de manipulare formală a chestiunii ar putea fi aceea de a observa că, în cazul diagonalizatorilor *bona fide* pe care i-am întâlnit, există o dependenţă funcţională autentică a valorii funcţiei de argumentele sale: argumentul este efectiv folosit pentru a calcula valoarea funcţiei. În mod clar, nu acesta este cazul exemplului patologic pe care l-am remarcat. Din păcate, problema de a şti când valoarea unei funcţii depinde *realmente* de argumentele sale este delicată şi nerezolvată. Pentru unele discuţii despre această problemă, vezi Anderson et al. (1992), secţiunea 70.

§9.6
PCV al lui Russell şi teoria ordinelor

Să mergem mai departe şi să examinăm soluția lui Russell a paradoxurilor care instanțiază Schema Incloziunii. Russell credea că există o singură soluție pentru toate paradoxurile auto-referinței. El a schițat pentru prima dată această soluție în Russell (1906); o descriere mai completă a acesteia a fost dată în (1908) şi a fost incorporată mai mult sau mai puțin în introducerea la Whitehead şi Russell (1910) (paginile care urmează se referă la cea de-a doua ediție a acestei lucrări).

Potrivit lui Russell, dacă un obiect este definit în termenii unei totalități, atunci, dacă acel obiect ar fi în totalitatea respectivă, am avea un cerc vicios. Aşadar, aşa ceva nu trebuie să apară. Russell rezumă aceste idei în Principiul Cercului Vicios (PCV), pe care îl enunță după cum urmează (p. 37):[19]

Ceea ce implică totalitatea unei colecții nu trebuie să aparțină colecției.*

Se spune adesea că PCV este soluția lui Russell a paradoxurilor. Nu este. Dacă $\delta(x)$ este o mulțime oarecare definită în termenii lui x, PCV spune doar că $\delta(x) \notin x$, i.e. că δ este un diagonalizator. Aceasta este o parte a ceea ce constituie problema, nu o soluție la aceasta. Soluția lui Russell a paradoxului este, ca şi Soluția 1 a lui Kant şi mai înainte cea a lui Aristotel, aceea de a nega existența incloziunii, Ω.

Dar de ce nu există o astfel de totalitate? Pentru a vedea de ce credea Russell aceasta, trebuie să examinăm teoria sa a ordinelor, iar pentru a înțelege această teorie, trebuie să se observe mai întâi că obiectele de bază ale lui Russell erau Propozițiile şi din acestea

---

[19] Russell dă trei formulări ale PCV, iar acestea nu sunt în mod evident echivalente (vezi Gödel (1944)). Aceste subtilități nu sunt relevante aici.

* Vezi traducerea românească a acestei formulări a PCV de Alexandru Giuculescu, în Oskar Becker, *Fundamentele matematicii*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1968, p. 356.

funcţiile. (Dacă considerăm Propoziţiile ca funcţii propoziţionale de zero locuri pentru argumente, putem vorbi doar despre funcţii propoziţionale). Ce anume considera Russell exact că sunt acestea este o chestiune istoric controversată, căci Russell era înclinat să pună laolaltă propoziţiile deschise şi proprietăţile; dar, din fericire, nu este nevoie să intrăm în aceste detalii aici.[20] Tot ceea ce trebuie să reţinem este că funcţiile propoziţionale sunt un tip de lucru care poate conţine variabile. Funcţiile propoziţionale sunt clasificate în ordine separate, care reprezintă domeniul de variaţie variabilelor de ordinul respectiv. Structura exactă a acestor ordine este destul de complexă, dar pentru scopurile de faţă putem să menţinem simplitatea şi să rămânem la funcţiile de un loc pentru argumente. Ordinele acestora sunt o simplă ierarhie de tip ω. Aşadar, putem să indexăm variabilele cu numere naturale, astfel că variabilele de ordinul i sunt exact x_i, y_i etc. (Pentru Russell, fiecare ordin este sub-divizat mai departe în ceea ce el numeşte *tipuri*, corespunzător ordinului genului de argument pe care îl poate lua funcţia, dar nu este nevoie să intrăm in aceste detalii aici.[21]) În fine, trebuie să specificăm cum poate fi recunoscut ordinul unei funcţii. Ordinul unei funcţii este cu o unitate mai mare decât ordinul variabilei de ordinul cel mai înalt pe care o conţine funcţia. Aceasta încorporează PCV în întreaga construcţie.

Russell reducea mulţimile la funcţii într-un anumit fel. Iarăşi, detaliile exacte nu trebuie să ne preocupe aici.[22] Pentru Russell, orice mulţime este de forma $\{y_i;\ \theta(y_i)\}$ şi putem pur şi simplu să *identificăm* aceasta cu funcţia propoziţională $\theta(y_i)$ (astfel că apartenenţa şi satisfacerea devin acelaşi lucru). Întrucât variabilele au domeniul de variaţie de un singur ordin, rezultă că orice mulţime poate conţine lucruri doar de un singur ordin şi deci că nu există o totalitate a Propoziţiilor, a mulţimilor, a ordinalelor sau a oricărei alte incloziuni.

---

[20] Pentru detalii, vezi Quine (1963), cap. 11.

[21] Pentru detalii complete, vezi Chihara (1973), cap. 1.

[22] Pentru o descriere a reducţiei, vezi Chihara (1973), cap. 1.

Există totuşi o totalitate a mulţimilor (a ordinalelor etc.) de un ordin dat oarecare şi am putea presupune că o contradicţie poate să renască în raport cu o astfel de totalitate, dar nu este aşa. Pentru a vedea de ce, să considerăm o mulţime tipică ce produce un paradox: $\Omega_i = \{y_i; y_i$ este un ordinal [definibil]$\}$. Dacă aplicăm acum un diagonalizator acestei mulţimi, obţinem o entitate (sau cel puţin o definiţie a unei entităţi) care conţine o variabilă de ordinul i: μx_i (x_i este un ordinal şi x_i este mai mare decât orice membru al Ω_i). O astfel de entitate este de ordinul $i + 1$. Aşadar, nu este una dintre valorile variabilei y_i; şi chiar dacă se poate arăta că entitatea are proprietăţile cerute pentru a fi un ordinal [definibil], nu se poate trage concluzia că aparţine mulţimii Ω_i. Argumentul pentru Închidere este, prin urmare, blocat. Consideraţii similare se aplică şi la celelalte paradoxuri, după cum se poate verifica.

§9.7
Ambiguitatea sistematică

Este binecunoscut faptul că soluţia lui Russell a paradoxurilor se confruntă cu probleme dificile. Pentru început, există problema dacă teoria ordinelor poate fi justificată şi dacă da, cum. Apoi, construcţia exclude mult mai mult decât colecţiile paradoxale: exclude diferite colecţii impredicabile care apar în contexte matematice întru totul neproblematice, cum este teorema conform căreia orice mulţime de numere reale are cel puţin o limită superioară. Russell rezolvă aceste probleme cu ajutorul Axiomei Reductibilităţii. Conform acestei axiome, dacă f este o funcţie oarecare ale cărei argumente sunt de ordinul i, atunci există o funcţie echivalentă extensional al cărei ordin este $i + 1$. Russell numeşte această funcţie *predicativă* şi enunţă axioma după cum urmează (p. 56):

> Axioma reductibilităţii este supoziţia conform căreia, dată fiind orice funcţie f, există o funcţie predicativă formal echivalentă cu ea.

În simboluri, Axioma (schema) Reductibilităţii este:

$$\exists\phi_{i+1}\forall x_i(f(x_i) \leftrightarrow \phi(x_i))$$

Aceasta poate rezolva problema din punct de vedere formal, dar ridică problema justificării axiomei, la care Russell nu a formulat niciodată un răspuns satisfăcător. Căci chiar dacă este dată Axioma Reductibilităţii (şi o axiomă a infinităţii), există o bună parte a teoriei mulţimilor care nu poate fi demonstrată date fiind restricţiile impuse de ordine. De exemplu, nu poate fi stabilită existenţa cardinalului $\aleph_\omega$ şi, *a fortiori*, nici existenţa cardinalelor mai mari.

Nu doresc să discut mai mult aici despre aceste chestiuni.[23] Le-am enunţat aici mai curând pentru a fi consemnate. Soluţia lui Russell naufragiază în privinţa unor probleme mai puţin tehnice, dar mai fundamentale. Conform teoriei, orice variabilă parcurge un singur ordin al funcţiilor propoziţionale. Prin urmare, nici o variabilă nu poate parcurge toate funcţiile propoziţionale. Din acelaşi motiv, nici o variabilă nu poate parcurge toate Propoziţiile. Această situaţie împinge multe pretenţii la limita exprimabilului. Să luăm, de exemplu, principiul terţului exclus: orice Propoziţie este sau adevărată, sau falsă. Întrucât cuantifică asupra tuturor Propoziţiilor, acest principiu nu poate fi exprimat. Sau, mai aproape de casă, să considerăm Axioma Reductibilităţii însăşi. Despre aceasta se presupune că are loc pentru toate funcţiile, *f*. Prin urmare, chiar formularea acesteia de către Russell (mai sus) încalcă teoria ordinelor. Nu pot fi date nici măcar formulări decente ale PCV fără a se încălca PCV, deoarece acestea trebuie să spună că *pentru orice funcţie f*, nici o funcţie propoziţională care „implică" *f* nu poate fi un argument pentru *f*. Astfel de formulări sunt imposibile prin chiar ceea ce susţine Russell.

Pentru a pune colac peste pupăză, nici măcar teoria ordinelor nu poate fi explicată fără a cuantifica asupra tuturor funcţiilor şi deci fără a o încălca. Căci pentru a o explica, trebuie exprimat faptul că

---

[23] Discuţii despre aceste chestiuni pot fi găsite în diferite locuri, de exemplu în Chihara (1973), cap. 1; Fraenkel, Bar-Hillel şi Levy (1973), secţiunea 3.5; Quine (1963), cap. 11.

orice funcţie propoziţională are un ordin determinat. Aşadar, teoria se auto-respinge.[24]

Russell era perfect conştient cel puţin de unele dintre aceste dificultăţi. Pentru a le rezolva, el a formulat teoria ambiguităţii sistematice. Această teorie poate fi cel mai bine înţeleasă în raport cu un exemplu. Să luăm formularea Axiomei Reductibilităţii. Potrivit lui Russell, aceasta trebuie să fie înţeleasă (pentru un *i* fixat) ca indicând nu o singură Propoziţie, ci o infinitate de Propoziţii: câte una pentru fiecare ordin de care ar putea fi *f*. Russell însuşi explică aceasta în raport cu un exemplu similar, după cum urmează (p. 55):

În unele cazuri putem vedea că unele enunţuri vor avea loc despre „toate proprietăţile de ordinul al *n*-lea ale obiectului *a*". În astfel de cazuri, nimic rău nu decurge în mod practic din considerarea enunţului ca fiind despre „toate proprietăţile obiectului *a*", cu condiţia să ne amintim că este vorba despre un număr de enunţuri şi nu despre un singur enunţ care ar putea fi privit ca atribuind o altă proprietate lui *a*, în plus faţă de astfel de proprietăţi. Astfel de cazuri vor implica întotdeauna ambiguitatea sistematică.

Vorbind deschis, această soluţie este înşelătoare.[25] Căci, oricum am exprima-o, ceea ce se presupune că înţelegem printr-o formulă sistematic ambiguă, cum este enunţul formal al Axiomei Reductibilităţii de mai sus, este exact ceea ce s-ar obţine prin prefixarea formulei cu un cuantor universal „$\forall f$", care cuantifică asupra tuturor funcţiilor. Prin urmare, trebuie să existe un astfel de gând, chiar dacă nu poate fi exprimat în teoria ordinelor.

Ba chiar mai rău, ambiguitatea sistematică nu poate rezolva toate cazurile. Atunci când funcţionează, aceasta se întâmplă, de fapt, deoarece un enunţ care conţine o variabilă liberă, *f*, este echivalent logic cu acela care este obţinut prin prefixarea acestuia cu un cuantor universal. Astfel, ambiguitatea sistematică poate funcţiona doar acolo unde faptul despre toate Propoziţiile pe care dorim să le exprimăm este de formă cuantificată universal. Să considerăm acum, de exemplu, Propoziţia indiscutabil adevărată: nici un ordin nu este

---

[24] După cum bine a arătat Fitch (1946).

[25] Vezi Priest (1987), p. 25.

ordinul tuturor Propozițiilor; i.e., pentru orice ordin, *i*, există o Propoziție, *p*, care nu are ordinul *i*. Dacă înțelegem această Propoziție sistematic ambiguu, vom obține toate enunțurile de forma: pentru orice ordin *i*, există o Propoziție, *p*, de ordin *j*, astfel încât *p* nu este de ordinul *i*, ceea ce înseamnă ceva cu totul diferit, iar unul dintre aceste enunțuri este fals ($i = j$). Sau să considerăm consecința teoriei ordinelor, conform căreia nu există o totalitate a Propozițiilor; cu cuvintele lui Russell (p. 37):

Propozițiile (...) trebuie să constituie o mulțime care nu are totalitate.

Nu există nici un enunț sistematic ambiguu care poate exprima aceasta. Considerată ca sistematic ambiguă, orice Propoziție exprimată de aceasta este falsă, deoarece Propozițiile de fiecare ordin *au* o totalitate.

În fine, pentru a insista încă o dată asupra unui lucru neplăcut, să observăm că se poate exprima cuantorul „pentru orice funcție propozițională" ca „pentru orice *n* și orice funcție propozițională de ordinul *n*" (Și astfel, ambiguitatea sistematică este luată adesea ca fiind exprimată de utilizarea schematică a indicilor de ordin, atunci când aceștia sunt expliciți.) Așadar, chiar primul enunț al explicației lui Russell a principiului ambiguității sistematice, citat mai sus, încalcă PCV, deoarece vorbește despre toate funcțiile propoziționale (de *a*). În plus, acest enunț nu poate fi înțeles în termenii ambiguității sistematice, deoarece acest cuantor universal nu conține în întregime restul enunțului în domeniul său.

§9.8
Soluția care reproduce problema

Dacă problema în care s-a împotmolit Russell pare familiară, aceasta se întâmplă deoarece *este* familiară. Soluția lui Russell a problemei contradicțiilor la limita gândirii generează o altă problemă. Conform propriei sale teorii, teoria lui Russell nu poate fi exprimată

(Transcendenţă), dar el o exprimă (Închidere). Aşadar, avem o contradicţie la limita exprimării. În acelaşi fel, soluţia lui Kant la problema antinomiilor l-a condus dincolo de limitele exprimabilului în raport cu noumenele.

Putem să introducem chiar situaţia în care se află Russell în Schema Incloziunii; de fapt, în schema lui Russell. Russell nu poate explica abordarea sa fără să vorbească despre toate Propoziţiile. Dat fiind că el *exprimă* abordarea sa, trebuie să existe o variabilă al cărei domeniu de variaţie să fie totalitatea Propoziţiilor. Fie $\varphi(y)$ „y este o Propoziţie"; astfel, Ω ($= \{y;\ \varphi(y)\}$) există şi este mulţimea tuturor Propoziţiilor. (Dată fiind identificarea lui Russell, aceasta este exact funcţia $\varphi(y)$ însăşi.) Dacă x este o mulţime oarecare de Propoziţii, fie $\delta(x)$ o Propoziţie oarecare cu privire la toţi membrii mulţimii x (de exemplu Propoziţia *toţi membrii mulţimii x au un ordin*). Atunci, conform PCV, δ este un diagonalizator. Aşadar, avem Transcendenţă. Dar, întrucât $\delta(x)$ este evident o Propoziţie, avem Închidere. Atunci, după cum vedem, în încercarea de a rezolva problema, Russell reuşeşte tocmai să o reproducă. Prin urmare, teoria sa nu este atât o soluţie a contradicţiei la limita gândirii, cât o ilustrare a acesteia.

Concluzie

În acest capitol am văzut că două dintre limitele gândirii care ne-au preocupat în această carte, limita iterării şi limita conceperii, sunt strâns legate de Schema Incloziunii. Una dintre celelalte limite, limita exprimării, apare, de asemenea, în mod concis sub această înfăţişare. Cea de-a patra limită care ne-a preocupat, limita cogniţiei, a lipsit din discuţie de câteva capitole încoace. Va reapărea în capitolul următor. Şi, după cum vom vedea acolo, şi această limită este strâns legată de Schema Incloziunii.

10. PARAMETRIZAREA

Introducere

După cum am văzut în capitolul 9, limitele iterării şi ale conceperii (definirii) apar împreună sub forma paradoxurîlor auto-referinţei; in particular, ambele instanţiază aceeaşi formă: Schema Incloziunii. O întrebare evidentă este dacă Schema captează şi celelalte limite pe care le-am întâlnit. Acesta este primul subiect pe care îl vom cerceta în acest capitol.

Vom face aceasta prin examinarea unor idei ale lui Ramsey, a cărui lucrare, „The Foundations of Mathematics“[1], furnizează cel mai ascuţit comentariu timpuriu asupra ideilor lui Russell despre paradox. Ramsey sugera că paradoxele auto-referinţei sunt de două tipuri. Cred că nu este nici o exagerare în a spune că această sugestie a furnizat cadrul pentru toate lucrările ulterioare despre paradoxuri. O problemă fundamentală pe care va trebui să o punem este aceea a măsurii în care această diviziune este justificată. De asemenea, Ramsey a sugerat soluţii pentru paradoxurile de fiecare tip. Una dintre acestea era similară cu cea a lui Russell; cealaltă era inedită. Această a doua soluţie şi adecvarea sa constituie cel de-al doilea subiect al acestui capitol. În final, vom examina unii dintre descendenţii mai moderni ai soluţiei lui Ramsey.

---

[1] Ramsey (1925); dacă nu se specifică altfel, referinţele ulterioare sunt făcute la această lucrare în ediţia republicată.

§10.1
Cele două familii ale lui Ramsey

Russell susţinea că toate paradoxurile auto-referinţei aparţin unei singure familii, împărtăşind o singură problematică. Şi cu siguranţă, *prima facie*, această concepţie pare corectă. Se pare că ceva similar se petrece în toate paradoxurile, chiar dacă precizarea acestui ceva este o chestiune în mod notoriu dificilă. Oricum, chiar şi înaintea scrierilor lui Russell, unii logicieni pretindeau că paradoxurile nu sunt de un acelaşi fel. Peano, de exemplu, sugera că numai unele paradoxuri aparţin matematicii; celelalte aparţin „lingvisticii" (Peano (1906), p. 157). Ramsey a preluat sugestia lui Peano şi a separat în mod clar paradoxurile în două familii. Este dificil de enunţat criteriul distincţiei mai clar decât a făcut-o Ramsey însuşi. Prin urmare, il voi cita pur şi simplu (p. 171):

Nu s-a remarcat îndestul, iar faptul a fost complet neglijat în *Principia Mathematica*, că aceste contradicţii [paradoxurile auto-referinţei] se împart in două grupuri fundamental distincte, pe care le vom numi A şi B. Cele mai bine cunoscute sunt divizate după cum urmează:

A. (1) Clasa tuturor claselor care nu se conţin pe sine.
(2) Relaţia dintre două relaţii atunci când una dintre acestea nu stă în propria sa relaţie cu cealaltă.
(3) Contradicţia lui Burali-Forti a celui mai mare ordinal.

B. (4) „Eu mint".
(5) Ultimul număr întreg care nu poate fi numit în mai puţin de nouăsprezece cuvinte.
(6) Ultimul ordinal indefinibil
(7) Contradicţia lui Richard
(8) Contradicţia lui Weyl despre „heterologische".

Principiul conform căruia le-am divizat este de o importanţă fundamentală. Grupul A constă din contradicţii care, atunci când nu se iau măsuri împotriva lor, ar apărea într-un sistem logic sau matematic în sine. Acestea conţin

doar termeni logici sau matematici, cum sunt clasă şi număr, şi arată că trebuie să fie ceva în neregulă cu logica noastră sau cu matematica noastră. Dar contradicţiile din Grupul B nu sunt pur logice şi nu pot fi enunţate doar în termenii logicii, căci toate acestea conţin referiri la gândire, limbaj sau simbolism, aceştia nefiind termeni formali, ci empirici. Deci aceste contradicţii nu se datorează unei logici sau matematici greşite, ci unor idei greşite privind gândirea şi limbajul. Dacă aşa stau lucrurile, acestea nu ar fi relevante pentru logica matematică, dacă prin „logică" înţelegem un sistem simbolic, cu toate că, desigur, ele ar fi relevante pentru logică în sensul analizei gândirii. [Notă de subsol: Aceste două înţelesuri ale cuvântului „logică" sunt frecvent confundate.]

La o reflecţie mai atentă, este clar că acest criteriu al lui Ramsey are o bază dintre cele mai fragile. Pentru inceput, dacă se doreşte trasarea unei distincţii fundamentale, aceasta trebuie să fie făcută în termenii *structurii* diferitelor paradoxuri. Distincţia lui Ramsey depinde de faptul relativ superficial al vocabularului folosit în paradoxuri şi, in particular, de împrejurarea dacă acesta aparţine matematicii în sensul propriu al acestui termen. Aici avem de a face, însă, cu o demarcaţie în mod notoriu schimbătoare. Ramsey scria înainte de perioada de înflorire a metamatematicii. Dacă ar fi scris zece ani mai târziu, i-ar fi fost clar că un număr de itemi de vocabular care apar în paradoxurile Grupului B aparţin matematicii. În particular, atât noţiunile lingvistice sintactice, cât şi cele semantice, au devenit părţi integrante ale matematicii. Lucrările lui Gödel şi Tarski au arătat cum pot fi reduse aceste noţiuni la alte părţi ale matematicii (respectiv, la teoria numerelor şi teoria mulţimilor).

În pofida prăbuşirii bazei efective a distincţiei, distincţia însăşi, precum zâmbetul Pisicii de Cheshire*, a supravieţuit şi a continuat să provoace o fixaţie hipnotică în investigarea paradoxurilor. Pentru a face ca lucrurile să stea şi mai rău, se obişnuieşte acum ca distincţia lui Ramsey să fie trasată în termeni incă mai nepotriviţi. Paradoxurile din Grupul A sunt numite în mod obişnuit paradoxuri ale teoriei mulţimilor, iar cele din Grupul B sunt numite în mod

* Personaj din *Alice în Ţara Minunilor*, a lui Lewis Caroll. Pisica de Cheshire putea să dispară, rămânându-i doar zâmbetul.

obişnuit paradoxuri semantice. Punerea clasificării în aceşti termeni nu lasă nici un loc, de exemplu, pentru cea de-a cincea antinomie sau pentru Paradoxul lui Berkeley.

Din perspectiva teoretică de faţă, distincţia dintre Grupurile A şi B apare încă şi mai arbitrară şi nepotrivită. Pentru a vedea aceasta, să distingem mai întâi între două sub-clase ale Grupului B. Este vorba mai întâi despre acele paradoxuri care conţin explicit noţiunea de definibilitate (de exemplu, în numerotarea lui Ramsey, (5)–(7)). Să le numim Bi. Apoi sunt celelalte ((4) şi (8)). Să le numim Bii. Acum, paradoxurile din Grupul A sunt paradoxurile limitei iterării (cu toate că cea de-a cincea antinomie foloseşte noţiunea de gândire, astfel că Ramsey ar fi trebuit să o clasifice în Grupul B),[2] iar paradoxurile din grupul Bi sunt paradoxurile limitei conceperii (definiţiei). Dar, după cum am văzut în capitolul 9, aceste paradoxuri au o structură subiacentă comună, Schema Incloziunii, şi deci aparţin aceleiaşi familii. Toate paradoxurile din acest grup depind de aplicarea unui diagonalizator la o totalitate limită.

§10.2
Grupul Bii

După cum poate fi clar, paradoxurile din Grupul Bii corespund unei a treia limite care ne-a preocupat în această carte: limita cogniţiei. (În secţiunea 3.9 am observat că paradoxul Mincinosului este exact un caz special al acestora.) Întrebarea următoare este aceea dacă paradoxurile din acest grup sunt distincte structural de cele din Grupul A + Bi, adică dacă acestea corespund Schemei Incloziunii. *Prima facie*, ele sunt distincte, deoarece toate paradoxurile incloziunii implică noţiunea unei totalităţi din care ieşim prin diago-

---

[2] Nu am intâlnit până acum paradoxul (2) al lui Ramsey, dar nu este greu de văzut că acesta corespunde schemei lui Russell. Fie $\varphi(y)$ „y este o relaţie“, astfel că Ω este mulţimea tuturor relaţiilor. Dacă $x \subseteq \Omega$, atunci $\delta(x)$ este relaţia r_x, definită după cum urmează: $\langle y, z\rangle \in r_x$ ddacă $\langle y, z\rangle \in x$ şi $\langle y, z\rangle \notin y$. Închiderea este imediată. Dacă $r_x \in x$, atunci $\langle r_x, r_x\rangle \in r_x$ ddacă $\langle r_x, r_x\rangle \notin r_x$. Aşadar, avem Transcendenţă.

nalizare. Oricum, paradoxul Mincinosului, de exemplu, nu apare a fi de această formă: nu menționează deloc totalități.

După cum am observat în secțiunea 9.6, Russell susținea că există o cauză comună a tuturor paradoxurilor auto-referinței şi o soluție comună pentru acestea. Prin urmare, el a trebuit să aducă paradoxul Mincinosului la o formă la care să poată fi aplicată teoria ordinelor. Russell făcea aceasta analizând propoziția Mincinosului ca: există o Propoziție pe care o afirm şi aceea este falsă, i.e. $\exists p$(eu afirm p şi p este falsă) (Whitehead şi Russell (1910), p. 65). Dacă cuantorul acestei Propoziții are ordinul i, Propoziția însăşi este de ordinul $i + 1$ şi deci nu face parte din domeniul cuantorului. Aceasta distruge argumentul pentru contradicție. Prin insistența asupra faptului că auto-referința implicată este obținută prin cuantificare, analiza lui Russell şochează printr-o totală artificialitate. Pentru început, mult mai fundamental, auto-referința cerută poate fi obținută pe alte căi decât cuantificarea, de exemplu printr-un pronume demonstrativ: *această* Propoziție (sau propoziție) este falsă.

Atunci, analiza lui Russell a Mincinosului eşuează. Totuşi, există o legătură analitică între a satisface o condiție şi a aparține unei mulțimi: ceva satisface o condiție ddacă aparține mulțimii lucrurilor care satisfac acea condiție.[3] Aşadar, faptele despre totalități sunt implicite în faptele despre condiții şi reciproc. Folosind această observație, putem aduce paradoxurile grupului Bii la o formă în care acestea să corespundă perfect legitim Schemei Incloziunii. Aşadar, putem arăta că paradoxurile din acest grup sunt de acelaşi tip cu paradoxurile din celelalte grupuri. Să vedem cum se poate face aceasta, începând cu paradoxul Mincinosului.

Pentru moment, să presupunem că propozițiile (mai curând decât Propozițiile sau alte entități semantice) sunt cele care sunt adevărate sau false. Fie $\varphi(y)$ „y este adevărată“, astfel că Ω este mulțimea

---

[3] Această observație face apel la noțiunea naivă de mulțime şi ar fi contestată, de exemplu, de cei care adoptă ZF sau o formă similară a teoriei mulțimilor. Vom constata inadecvarea teoriilor de acest fel în capitolul următor. Noțiunea naivă de mulțime este apărată de asemenea în Priest (1987), capitolele 2 şi 10.

propoziţiilor adevărate, Ad; fie $\psi(x)$ „x este definibilă“. δ este o funcţie, σ, definită printr-o tehnică de diagonalizare adecvată, astfel că, dacă a este o mulţime definibilă oarecare, $\sigma(a) = \alpha$, unde $\alpha = \langle \alpha \notin a \rangle$. Expresia dintre parantezele ascuţite este o propoziţie care exprimă faptul că α nu este în mulţimea a. (Aşadar, α spune „Această propoziţie nu este în a“.) Să observăm că a trebuie să fie definibilă, căci altfel nu am avea nici o garanţie că există o astfel de propoziţie.

Acum, dacă a este definibilă şi $a \subseteq Ad$:

$$\begin{aligned} \sigma(a) \in a &\Rightarrow \langle \alpha \notin a \rangle \in a \\ &\Rightarrow \langle \alpha \notin a \rangle \in Ad \\ &\Rightarrow \langle \alpha \notin a \rangle \qquad \text{(prin } T\text{-schema)}^{*} \\ &\Rightarrow \sigma(a) \notin a \end{aligned}$$

Aşadar, $\sigma(a) \notin a$ şi Transcendenţa este satisfăcută. În plus, rezultă că $\alpha \notin a$ şi deci, prin T-schema, $\langle \alpha \notin a \rangle \in Ad$, i.e. $\sigma(a) \in Ad$. Aşadar şi Închiderea este satisfăcută. Mincinosul este propoziţia $\sigma(Ad)$, iar contradicţia este aceea că $\sigma(Ad) \in Ad$ şi $\sigma(Ad) \notin Ad$.

Celorlalte paradoxuri din acest grup li se pot aplica tratamente similare. Să considerăm, de exemplu, paradoxul Cunoscătorului. Acesta este la fel ca Mincinosul, cu excepţia faptului că $\varphi(y)$ este „y este cunoscută ca adevărată“ şi deci Ω este mulţimea lucrurilor cunoscute, Cn. Transcendenţa este obţinută ca mai sus, întrucât cunoaşterea implică adevărul. Închiderea rezultă, întrucât s-a stabilit că $\alpha \notin a$ şi deci $\sigma(a) \in Cn$. Paradoxul este că $\sigma(Cn) \in Cn$ şi $\sigma(Cn) \notin Cn$. Orice noţiune care împărtăşeşte proprietăţile relevante cu cunoaşterea, de exemplu demonstrabilitatea, va genera o contradicţie cu aceeaşi structură. Astfel, de pildă, avem „paradoxul lui Gödel“: această propoziţie nu este demonstrabilă.[4] O variantă a acestor paradoxuri este lanţul Mincinosului (sau Cunoscătorului),

---

[*] Schema definiţiei adevărului, dată de Alfred Tarski, cunoscută şi drept „criteriul T“: $T\langle\alpha\rangle \leftrightarrow \alpha$, unde α este o propoziţie şi $\langle\alpha\rangle$ este numele acelei propoziţii. Iată o instanţă a acestei scheme: „Zăpada este albă“ este o propoziţie adevărată (a limbii române) ddacă zăpada este albă.

[4] Vezi Priest (1987), pp. 58 şi urm.

unde sunt interrelaţionate mai multe propoziţii. Şi acesta satisface modelul. Pentru a vedea aceasta, să considerăm numai cel mai simplu paradox de acest tip: perechea Mincinosului. Acesta este la fel ca Mincinosul, cu excepţia faptului că σ este ceva mai complicată. De această dată, $\sigma(a) = \alpha$, unde $\alpha = \langle\beta \in Ad\rangle$ şi $\beta = \langle\alpha \notin a\rangle$. Pentru a vedea că σ satisface condiţiile corespunzătoare, să presupunem că $a \subseteq Ad$ şi că a este definibilă. Atunci:

$$\begin{aligned}
\sigma(a) \in a \quad &\Rightarrow \alpha \in a \\
&\Rightarrow \alpha \in Ad \\
&\Rightarrow \langle\beta \in Ad\rangle \in Ad \\
&\Rightarrow \beta \in Ad && \text{(prin } T\text{-schema)} \\
&\Rightarrow \langle\alpha \notin a\rangle \in Ad \\
&\Rightarrow \alpha \notin a && \text{(prin } T\text{-schema)} \\
&\Rightarrow \sigma(a) \notin a
\end{aligned}$$

Aşadar, $\sigma(a) \notin a$, ceea ce este Transcendenţa. Pentru a vedea că Închiderea este satisfăcută, să observăm următoarele:

$$\begin{aligned}
\sigma(a) \notin a \quad &\Rightarrow \alpha \notin a \\
&\Rightarrow \langle\alpha \notin a\rangle \in Ad && \text{(prin } T\text{-schema)} \\
&\Rightarrow \beta \in Ad \\
&\Rightarrow \langle\beta \in Ad\rangle \in Ad && \text{(prin } T\text{-schema)} \\
&\Rightarrow \alpha \in Ad \\
&\Rightarrow \sigma(a) \in Ad
\end{aligned}$$

Contradicţia este aceea că $\sigma(Ad) \in Ad$ şi $\sigma(Ad) \notin Ad$.

Un ultim exemplu din acest grup de paradoxuri va fi suficient. Acesta este Paradoxul Heterologicului. $\varphi\ (y)$ este „$\neg\ y$ sat y", unde „sat" este relaţia de satisfacere, astfel că $\Omega = \{y;\ \neg\ y \text{ sat } y\}$, *Het*; $\psi(x)$ este, ca mai sus, „x este definibilă". Dacă a este o mulţime definibilă, $\delta(a) = \langle\upsilon \in a\rangle$, unde υ este o variabilă nouă oarecare, astfel că aceasta este o propoziţie deschisă. Acum, să presupunem că $a \subseteq Het$. Atunci:

$$\langle\upsilon \in a\rangle \in a \quad \Rightarrow \quad \langle\upsilon \in a\rangle \in Het$$

$\Rightarrow \quad \neg(\langle v \in a \rangle \text{ sat } \langle v \in a \rangle)$
$\Rightarrow \quad \langle v \in a \rangle \notin a$ (prin Schema Satisfacerii)*

Aşadar, $\langle v \in a \rangle \notin a$, i.e. Transcendenţă. Deci, prin Schema Satisfacerii, $\neg\langle v \in a \rangle$ sat $\langle v \in a \rangle$, i.e. $\langle v \in a \rangle \in Het$, astfel că avem Închidere. Paradoxul este că $\langle v \in Het \rangle \in Het$ şi $\langle v \in Het \rangle \notin Het$.

Putem înregistra aceste observaţii ca în Tabelul 9. (Comparaţi acest tabel cu Tabelul 8 din secţiunea 9.4. Am omis aici ultima coloană).

Paradoxul	$\delta(a)$ =	$\psi(x)$	$\varphi(y)$	Ω
Mincinosului	α, unde $\alpha = \langle \alpha \notin x \rangle$	x este definibilă	y este adevărată	*Ad*
Cunoscătorului	α, unde $\alpha = \langle \alpha \notin x \rangle$	x este definibilă	y este cunoscută	*Kn*
Lanţul Mincinosului	α, unde $\alpha = \langle \beta \in Tr \rangle$ şi $\beta = \langle \alpha \notin x \rangle$	x este definibilă	y este adevărată	*Ad*
Heterologicului	$\langle v \in x \rangle$	x este definibilă	$\neg\, y$ sat y	*Het*

Sub presupunerea că propoziţiile sunt purtătoare de adevăr, am văzut că toate paradoxurile din Grupul Bii corespund Schemei Incloziunii. Dacă se iau Propoziţiile sau alte entităţi semantice drept purtătoare de adevăr, situaţia este esenţialmente aceeaşi; avem nevoie doar de reinterpretarea notaţiei. Luăm acum $\langle \alpha \in x \rangle$ drept Propoziţia corespunzătoare. Similar, în Paradoxul Heterologicului, luăm $\langle v \in x \rangle$ drept proprietatea corespunzătoare. De fapt, lucrurile se simplifică realmente în acest fel. Căci, după câte s-ar putea presupune, pentru orice mulţime (nu numai pentru una definibilă), x, există o propoziţie α astfel încât $\alpha = \langle \alpha \notin x \rangle$ (Propoziţia că această Propoziţie nu este în x). Similar, în Paradoxul Heterologicului, dacă

* x sat $\langle \varphi(v) \rangle$ ddacă $\varphi(x)$.

x este o mulţime oarecare, există o proprietate de a fi în x. În acest caz, nu mai trebuie să se presupună că x este definibilă; iar paradoxurile corespund schemei iniţiale a lui Russell.

O observaţie suplimentară: deşi corespund Schemei Incloziunii, paradoxurile din Grupurile Bi şi Bii stabilesc că funcţia δ relevantă este un diagonalizator în feluri diferite. Să notăm că acest fapt reprezintă diferenţa *structurală* majoră dintre aceste două grupuri. În paradoxurile din grupul Bi, concluzia $\delta(x) \notin x$ este obţinută direct din faptul că $\exists y y \notin x$, întrucât δ este un operator al descripţiei de un anumit tip, selectând unul dintre lucrurile care nu sunt în x. În paradoxurile din grupul Bii, concluzia este obţinută indirect, în virtutea faptului că $\delta(x) \notin x$ implică $\delta(x) \in x$, acest fapt fiind stabilit prin apelul la un principiu precum T-schema, Schema Satisfacerii etc. Pentru beneficiul discuţiilor următoare, voi numi orice principiu de acest fel un *principiu de legătură*, deoarece furnizează o legătură între o noţiune semantică şi lume.

§10.3
Incloziuni şi limitele exprimării

Am văzut că acele contradicţii aflate la trei dintre limitele gândirii pe care le-am considerat în această carte, limitele iterării, cogniţiei şi conceperii (definiţiei) corespund modelului contradicţiilor incloziunii. Această situaţie ridică în mod firesc întrebarea dacă există contradicţii ale incloziunii corespunzătoare celei de-a patra limite, limita exprimării. În ultima Parte a cărţii vom vedea că există.[5] Dar chiar înainte de a ajunge acolo, se poate vedea că există astfel de contradicţii: unele paradoxuri ale auto-referinţei sunt de această formă.

Nici unul dintre paradoxurile standard ale auto-referinţei nu priveşte exprimabilitatea. Cu toate acestea, există o legătură strânsă

[5] De fapt, am întâlnit deja o astfel de limită în secţiunea 9.8, dar aceasta era în mod esenţial doar un artefact al soluţiei lui Russell a paradoxurilor.

intre indefinibilitate şi inexprimabilitate. Dată fiind o entitate indefinibilă, va fi imposibil să se exprime un fapt oarecare despre acea entitate. Căci trebuie să putem să ne referim la un obiect pentru a enunţa fapte despre acesta. Astfel, dat fiind un paradox oarecare al definibilităţii, putem produce un paradox al exprimabilităţii.[6] Voi arăta aceasta folosind paradoxul lui König. Consideraţii similare se vor aplica şi celorlalte paradoxuri.

Ştim că ultimul ordinal indefinibil deopotrivă poate fi şi nu poate fi definit. Acum, să considerăm faptul că acesta este un ordinal. Întrucât nu ne putem referi la el, nu avem nici o modalitate de a exprima acest fapt. Dar tocmai l-am exprimat. Stabilirea faptului că paradoxul corespunde Schemei Incloziunii este pur şi simplu o chestiune de reprelucrare a argumentului corespunzător pentru paradoxul lui König. Să luăm stările de lucruri ca domeniu de variaţie pentru variabile. Fie φ (*y*) „*y* este exprimabil", astfel că Ω este mulţimea tuturor stărilor de lucruri exprimabile, Ξ. Fie $\psi(x)$ „*x* este definibilă". În mod clar, Ξ este definibilă şi avem Existenţă. Întrucât mulţimea expresiilor limbajul nostru este numărabilă, Ξ este numărabilă. Aşadar, dacă $x \subseteq \Xi$, atunci şi *x* este numărabilă şi deci stările de lucruri din *x* pot fi doar despre ordinale dintr-o mulţime numărabilă de ordinale.[7] În acest caz, trebuie să existe un ordinal despre care nu este nici un membru al *x* şi deci un ultim membru. Fie $\delta(x)$ starea de lucruri de a fi un ordinal. În mod clar, aceasta nu este în *x* (Transcendenţă). Totuşi, starea de lucruri este în Ξ, întrucât este exprimată de „μz(*z* este un ordinal despre care nu este nici un membru al lui *a*)", unde „*a*" este un nume pentru *x* (Închidere).

Putem evita noţiunea de definibilitate, construind direct paradoxuri ale exprimabilităţii prin utilizarea diagonalizării.[8] De exemplu, să

[6] Această observaţie a fost făcută esenţialmente de Pollock (1970).

[7] Presupun aici că fiecare stare de lucruri poate fi doar despre un număr finit de ordinale, i.e. că stările de lucruri sunt ceea ce *Tractatus*-ul ar numi „atomare". Dacă această presupunere nu e evidentă, fie $\psi(x)$ „*x* este o mulţime definibilă de stări de lucruri, fiecare dintre acestea fiind doar despre ordinale dintr-o mulţime finită de ordinale".

[8] O construcţie de tipul expus în continuare este dată în Grim (1991), cap. 3.

considerăm toate predicatele (non-indexicale) de un loc (i.e. termeni conceptuali, după cum spune Frege) despre numere în limba română, să spunem. Acestea pot fi enumerate, de exemplu lexicografic. Fie P_n cel de-al n-lea predicat. Să considerăm predicatul $\neg P_x x$; să-l numim Q_x. Atunci, pentru unii m, Q_x este $P_m x$, deoarece ordonarea, şi deci Q, sunt exprimabile în limba română. Astfel, Q_m ddacă $\neg P_m m$ ddacă $\neg Q_m$. Nu este greu să punem toate acestea în forma unei contradicţii de incloziune. Fie φ (y) „y este un predicat aritmetic de un loc (al limbii române)", astfel că Ω este totalitatea tuturor acestor predicate. Fie $\psi(x)$ „x este definibilă în limba română". Dacă $\psi(x)$, fie $\delta(x)$ predicatul definit prin diagonalizare, ca mai sus. Prin argumentul obişnuit, avem Transcendenţă, întrucât enumerarea lui x este definibilă in limba română, iar $\delta(x)$ este un predicat în limba română, deci avem Închidere. (Avem nevoie de faptul că x este definibilă, căci altfel nu avem nici o garanţie că ordonarea este exprimabilă *în limba română.*) În fine, Ω este definibilă în limba română, aşadar avem Existenţă.

Prin urmare, direct sau indirect, există numeroase contradicţii la limita exprimării care sunt contradicţii de incloziune.

§10.4
Grupul B: soluţia lui Ramsey

Vedem acum că toate paradoxurile auto-referinţei (inclusiv unele mai puţin obişnuite) corespund Schemei Incloziunii şi deci, *contra* Ramsey, că aici este vorba despre o singură familie. Să mergem mai departe şi să considerăm soluţia lui Ramsey a paradoxurilor. Nu este surprinzător faptul că el dă soluţii diferite pentru paradoxurile din fiecare grup de-al său.

Soluţia lui Ramsey la paradoxurile din Grupul A era aceeaşi cu cea a lui Russell, cu excepţia faptului că Ramsey o simplifica (apreciabil) într-o privinţă: cea mai simplă modalitate de a vedea aceasta (chiar dacă nu în termenii lui Ramsey) este aceea că Ramsey schimba

definiția „ordinului". Pentru Ramsey, ordinul unei funcţii propoziționale (de un loc) este cu o unitate mai mare decât ordinul variabilei *libere* care apare în acea funcţie. De fapt, aceasta face din toate funcțiile, oricare ar fi ordinul acestora (în sensul lui Russell), ale căror argumente sunt de acelaşi ordin o singură clasă, care poate fi domeniu de variaţie al unei variabile. Este clar că aceasta înlătură dintr-o dată nevoia de o Axiomă a Reductibilității (şi astfel problema de a o justifica). (Acesta era principalul scop al lui Ramsey.) În cele ce urmează, este important să ne fie clară diferenţa dintre definiţia lui Ramsey şi cea a lui Russell. Voi rezerva termenul „ordin" pentru definiția lui Russell şi voi folosi termenul „tip" pentru definiţia lui Ramsey. Aşadar, ierarhia lui Ramsey conţine obiecte (tipul 0), funcții de obiecte (tipul 1), funcții de funcţii (tipul 2) etc.

Ierarhia tipurilor furnizează în continuare o soluţie pentru paradoxurile standard din Grupul A. Totalitatea ordinalelor (sau a orice altceva) de tipul *i* se dovedeşte a fi în continuare de tip mai înalt decât *i*, făcând Închiderea imposibil de demonstrat. Şi, în continuare, mulţimea *tuturor* ordinalelor, a *tuturor* Propozițiilor etc. nu există. Dar tocmai din această cauză, soluția moşteneşte principalul punct slab al soluției inițiale a lui Russell: expediază propria sa explicație dincolo de limitele exprimabilului. Nu mai este de adăugat nimic aici.

Oricum, situaţia este foarte diferită de cea a paradoxurilor din grupul B. În continuare, nu există nici o mulțime a *tuturor* ordinalelor definibile. Dar prăbuşirea unei secțiuni verticale prin ordinele lui Russell într-un singur tip are drept efect faptul că apare o versiune a paradoxului lui König pentru mulțimea ordinalelor definibile de orice tip dat. Comentarii similare se aplică şi la celelalte paradoxuri din Grupul B. Pentru a înțelege exact de ce stau lucrurile aşa şi care era exact soluţia lui Ramsey la paradoxurile din Grupul B, este mai bine să examinăm un exemplu.

Ramsey însuşi dădea explicaţia completă a soluției sale folosind Paradoxul Heterologicului (pp. 191 şi urm.), aşa că să rămânem şi noi la acesta. Versiunea sa a paradoxului este întrucâtva diferită de

cea pe care am dat-o în secțiunea 10.2. O diferență majoră este aceea că Ramsey formula paradoxul in termenii condiției de heterologicitate ($\neg\, x$ sat x), mai curând decât în termenii mulțimii heterologice. Discuția cu privire la ceea ce ar fi avut de spus Ramsey despre versiunea pe care am dat-o ar ridica problema concepției sale despre mulțimi (care era, de fapt, foarte asemănătoare cu cea a lui Russell). Din punctul de vedere al soluției Paradoxului Heterologicului, această temă ar complica expunerea şi ar fi absolut irelevantă. În plus, discuția lui Ramsey despre soluţia sa este îndeajuns de complicată şi nu doresc să introduc complicații suplimentare. Aşadar, voi discuta paradoxul în mod esențial în forma dată de acesta.

Ramsey foloseşte noțiunea de satisfacere în termeni de proprietăţi (funcții propoziționale). Voi folosi minuscule pentru variabile de tip 0 şi majuscule pentru variabile de tipul 1. Acum, să scriem xRY pentru „x denotă Y“ sau „x inseamnă Y“, în formularea lui Ramsey. Condiția „$\neg\, x$ sat x“ poate fi scrisă ca $\exists Y(xRY \wedge \neg Yx)$. Să notăm aceasta cu Fx. Raționăm apoi după cum urmează:

$$
\begin{aligned}
F\langle F\rangle &\Rightarrow \exists Y(\langle F\rangle RY \wedge \neg Y\langle F\rangle) \\
&\Rightarrow \neg F\langle F\rangle
\end{aligned}
$$

(printr-un analog al Schemei Satisfacerii). Aşadar, $\neg F\langle F\rangle$. Dar, intrucât, pesemne:

$$\langle F\rangle RF \qquad (*)$$

avem:

$$
\begin{array}{lll}
 & \langle F\rangle RF \wedge \neg F\langle F\rangle & \\
\text{deci} & \exists Y(\langle F\rangle RY \wedge \neg Y\langle F\rangle) & (**) \\
\text{i.e.,} & F\langle F\rangle. &
\end{array}
$$

Russell obiecta la adresa rândului (**) al argumentului, întrucât ordinul lui F este prea mare. Cu alte cuvinte, dacă cuantorul din F este de ordinul i, cuantorul din rândul (**) trebuie să fie de ordinul

$i + 1$. Această mişcare nu îi mai era disponibilă lui Ramsey, deoarece toate proprietăţile obiectelor de acelaşi tip (în cazul nostru, de tip 0) sunt de acelaşi tip. În schimb, el neagă (*). El pretinde că „*R*“ este ambiguu şi că, deşi $\langle F \rangle$ înseamnă *într-un* sens *F*, este vorba despre un sens diferit de acela in care înţelesul apare chiar în *F*. Mai precis, relaţiile de înţeles diferă pentru funcţiile de ordin diferit. Argumentul este in acest fel blocat, deoarece ordinul lui *F* este mai mare decât cel al lui *Y*. Iar Ramsey pretinde (pp. 193, 198 şi urm.) că toate paradoxurile din Grupul B conţin cuvinte ca „înseamnă“, a căror dezambiguizare similară rezolvă paradoxul.

§10.5
... şi carenţele acesteia

Cât de reuşită este soluţia propusă de Ramsey? Această soluţie are o mulţime de probleme chiar şi înainte de a se urni din loc. Mai intâi, nu este deloc clar că un cuvânt similar cu „înseamnă“ apare în toate paradoxurile din Grupul B. Se poate presupune că lucrurile stau aşa in toate acele paradoxuri în care este menţionat explicit limbajul, dar nu acesta este cazul Paradoxului lui Berkeley. Apoi, presupunând că satisfacerea poate fi analizată in termeni de proprietăţi (funcţii), apar anumite supoziţii discutabile. În al treilea rând, în afară de cazul în care pretenţia că *R* (şi alte cuvinte similare) este ambiguu poate fi apărată independent, nu există nici un temei pentru a lua această pretenţie drept adevărată, cu excepţia temeiului că aceasta blochează paradoxul – dar atunci toate soluţiile îl blochează.

Ramsey era perfect conştient de această ultimă problemă şi încerca să argumenteze că există temeiuri pentru a presupune că funcţiile de diferite ordine au diferite relaţii de înţeles. Explicaţia sa este destul de extinsă (pp. 194 şi urm.), dar se desfăşoară esenţialmente după cum urmează. A spune că *x* înseamnă *Y* este a spune că există o relaţie de un anumit tip intre *x* şi obiectele „cuprinse în“ *Y*. Acum, o funcţie de ordinul 1 (de exemplu) conţine un cuantor (care

cuantifică asupra obiectelor de tip 0) şi deci (?) relaţia de cuprindere este diferită de cea a unei funcţii de ordinul 0 (de exemplu), care nu conţine nici un astfel de cuantor.

Nu multă lume ar socoti astăzi că abordarea lui Ramsey a înţelesului ar fi plauzibilă. Şi chiar dacă ar fi corectă, nu văd cum ar putea fi folosită noţiunea de cuprindere în aşa fel incât să valideze inferenţa problematică marcată cu „?". Dar chiar dacă explicaţia lui Ramsey cu privire la ambiguitatea lui „înseamnă" este corectă, apar alte obiecţii. Dată fiind o colecţie de relaţii de înţeles, putem alcătui pur şi simplu o singură relaţie care este suma logică a acestora. Iar acest fapt pare a restabili paradoxul. Ramsey însuşi era conştient de această obiecţie şi o formula (pp. 196 şi urm.) în esenţă după cum urmează.

Fie R_0, R_1 şi R_2 relaţiile de înţeles pentru funcţii de indivizi de ordinul 0, 1 şi 2, respectiv. Fie R suma lor logică, i.e. xRY ddacă $xR_0Y \vee xR_1Y \vee xR_2Y$. Atunci condiţia heterologică, $\exists Y(xRY \wedge \neg Yx)$, apare ca fiind de ordinul 2 (intrucât conţine cel mult un cuantor de funcţii, i.e. de entităţi de tipul 1). Aşadar $\langle F\rangle R_2F$, şi astfel $\langle F\rangle RF$ şi ajungem înapoi la contradicţie.

Soluţia lui Ramsey la această problemă este aceea că, in pofida aparenţelor, condiţia în discuţie nu este de ordinul 2, ci de ordinul 3! Temeiul oferit de Ramsey pentru această soluţie este mai curând căznit şi neconvingător.[9] Dar chiar dacă Ramsey ar fi putut dovedi aceasta, el nu ar fi scăpat de primejdie. Căci chiar dacă argumentele

---

[9] În mod esenţial, acesta decurge după cum urmează. R_2 este o relaţie al cărei codomeniu (i.e. clasa obiectelor care pot ocupa al doilea loc al relaţiei) conţine funcţii propoziţionale de ordinul 2, care au la rândul lor cuantori de funcţii de indivizi şi deci sunt de forma $f(\forall X\varphi\ (X))$. Deci R_2 (şi astfel F) cuprinde o funcţie variabilă, f, de funcţii de indivizi şi deci este de ordinul 3 (p. 196). Încă o dată, Ramsey nu explică ce înţelege prin termenul crucial „cuprinde". Dar chiar dacă admitem pretenţia dubioasă conform căreia dacă termenul unei relaţii cuprinde o noţiune, atunci relaţia însăşi cuprinde acea noţiune, nu este deloc clar că în acest caz termenul cuprinde realmente funcţii de funcţii. Căci codomeniul este tocmai clasa funcţiilor de ordinul 2 şi nici una dintre acestea nu conţine funcţii de funcţii. Exprimarea formei acestora poate cere o variabilă *schematică*, f, dar aceasta nu este o variabilă autentică şi deci nu cuprinde entităţi de tipul 3 în vreun sens autentic.

sale de până acum sunt corecte, tot ce s-a arătat este că suma logică a clasei relaţiilor de inţeles este o relaţie de înţeles care se diagonalizează în afara clasei. După cum ne-am putea aştepta acum, problema apare atunci când construim clasa *tuturor* relaţiilor de înţeles şi considerăm suma lor logică, $R*$. Aceasta este o relaţie de înţeles şi deci, prin definiţie, trebuie să se afle chiar în acea clasă. Dacă F este acum condiţia heterologică ce cuprinde această relaţie, trebuie să avem $\langle F\rangle RF$ pentru o relaţie de înţeles, R. Aşadar $\langle F\rangle R*F$ şi rezultă paradoxul.
Ramsey este conştient şi de această problemă, astfel că spune (p. 197):

Ceea ce rezultă clar din contradicţii este că nu putem obţine o relaţie atotcuprinzătoare de înţeles pentru funcţii propoziţionale. Oricare relaţie am considera, apare întotdeauna o modalitate de a construi un simbol cu un înţeles care nu este inclus în relaţia noastră. Înţelesurile înţelesului formează o totalitate ilegitimă.

Aşadar, Ramsey se întoarce în mod esenţial la soluţia lui Russell: nu există o totalitate de un anumit tip. Am văzut că această soluţie face ca teoria lui Russell să se auto-respingă. Ramsey se află într-o situaţie încă şi mai dificilă. Căci existenţa unei totalităţi adecvate poate fi demonstrată prin principii la care Ramsey poate cu greu obiecta. Să observăm că o relaţie de înţeles pentru funcţii de tipul 1 (acestea fiind singurele aflate în discuţie aici) este o relaţie ale cărei argumente din stânga sunt toate predicate – care sunt obiecte de tipul 1 – şi ale cărei argumente din dreapta sunt funcţii de tipul 1. Astfel, conform teoriei tipurilor, toate relaţiile de înţeles sunt legitime şi, mult mai important, sunt toate de acelaşi tip (relaţional). Aşadar, mulţimea tuturor relaţiilor de acest fel este o submulţime de acest tip şi deci este cât se poate de bine definită.

Ceea ce a transformat auto-respingerea lui Russell într-o contradicţie patentă este pur şi simplu simplificarea lui Ramsey a teoriei lui Russell. Pentru Russell, colecţia relevantă nu există, deoarece conţine membri de un ordin înalt oarecare. Prin presupunerea că toate funcţiile propoziţionale de un anumit fel (dar de un ordin înalt

oarecare) formează un tip determinat (o totalitate), această precauție nu mai este disponibilă pentru Ramsey.

§10.6
Parametrizarea în general

Soluţia lui Ramsey la paradoxurile din Grupul B este o instanţă a unei stratageme binecunoscute de înlăturare a paradoxurilor. Stratagema constă din acea că, atunci când este întâlnită o contradicţie (cel puţin *prima facie*) de forma $P(a)!$, se încearcă să se găsească o ambiguitate în privinţa lui P sau unele raporturi diferite, r_1 şi r_2, sub care ceva poate fi P şi apoi se argumentează că a este P sub un raport, $P(r_1, a)$, dar nu şi sub celălalt, $\neg P(r_2, a)$. De exemplu, dacă mă confrunt cu contradicţia aparentă conform căreia este deopotrivă ora 2 p-m şi ora 10 p-m, o dezambiguizez sub raportul locului şi rezolv contradicţia observând că este ora 2 p-m la Cambridge şi ora 10 p-m la Brisbane. Desigur, ar putea fi mai mult decât două raporturi sub care un lucru poate fi P; în exemplul folosit, orice loc de pe Pământ (cu excepţia polilor) poate furniza un raport relevant. Aşadar, în general, va exista o familie de parametri astfel încât predicatul aparent monadic $P(x)$ se sparge într-o familie de relaţii $P(c, x)$, unde c este un parametru. Prin urmare, voi numi această tehnică *parametrizare*. Se înţelege, faptul că parametrizarea poate fi aplicată cu succes pentru a rezolva unele contradicţii nu implică faptul că aceasta se poate aplica pentru a rezolva toate contradicţiile. Fiecare caz reclamă consideraţii independente.

Pentru a vedea cum se presupune că funcţionează parametrizarea pentru Ramsey, să observăm că predicatul satisfacerii sau, mai fundamental, relaţia de denotare folosită de Ramsey pentru a defini acest predicat se parametrizează prin ordinul funcţiilor relevante. Astfel, avem o familie de predicate heterologice parametrizate, $F_n x$, câte unul pentru fiecare ordin n. Se dovedeşte apoi că $\neg F_n\langle F_n\rangle$, dar că $F_{n+1}\langle F_n\rangle$.

După cum am văzut, tehnica parametrizării nu poate fi aplicată satisfăcător în felul în care doreşte Ramsey; o serie de fapte o opreşte de la a funcţiona cu succes. Cu toate acestea, s-ar putea spera că alte aplicaţii ale parametrizării ar putea funcţiona mai bine decât cele ale lui Ramsey. Şi aproape toate soluţiile propuse pentru paradoxurile semantice de la Ramsey încoace sunt in continuare incercări de aplicare a parametrizării. Probabil că cel mai clar exemplu de acest fel este soluţia lui Tarski (1936) a paradoxurilor, cu toate că, pentru a fi drepţi cu el, ar trebui să evidenţiem că Tarski nu susţinea că este vorba despre o soluţie, ci mai curând despre o modalitate de a evita paradoxurile. Tarski parametriza predicate semantice, cum sunt satisfacerea şi adevărul, folosind o ierarhie de limbaje. Mai recent, unii filosofi (care cu siguranţă văd aceasta ca pe o soluţie a paradoxurilor) au sugerat că predicatele semantice au o extensiune dependentă de context şi deci că valorile posibile ale unei variabile din context pot fi folosite pentru a parametriza predicatele relevante.[10] (Să observăm că se poate schimba intotdeauna un adevăr dependent de context cu unul care nu este dependent de context prin explicitarea parametrului contextual. Astfel, de exemplu, „Este secolul XX“ este adevărat în 1990 ddacă „În 1990 este secolul XX“ este adevărat.) Alternativ, unii filosofi au sugerat că diferitele instanţe ale aceluiaşi tip (non-indexical) pot avea diferite valori de adevăr. Şi această sugestie este o versiune de parametrizare: instanţele sunt cele care furnizează acum parametrii relevanţi.[11] Chiar şi soluţiile contemporane care nu sunt explicit parametrice sunt silite să apeleze în cele din urmă la distincţia tarskiană dintre limbajul-obiect şi metalimbaj şi deci la parametrizare.[12]

---

[10] Probabil că primul filosof care a sugerat această posibilitate a fost Parsons (1974c). Ideea a fost dezvoltată amplu de Burge (1979). Prezentarea tehnică cea mai sofisticată a acesteia este dată în Barwise şi Etchemendy (1987), Partea a III-a, unde contextele sunt numite „situaţii“ şi sunt date analize set-teoretice ale acestora.

[11] Cred că iniţiatorul acestei concepţii este Buridan. (Vezi Hughes (1982).) Pentru alţi autori care au adoptat această linie de argumentare, vezi Smiley (1993), p. 25.

[12] Vezi, de exemplu, discutarea soluţiilor propuse de Kripke, Gupta şi Herzberger în cap. 1 din Priest (1987).

Pentru a pune astfel de soluţii într-o formă generală, să ne întoarcem la Schema Incloziunii. Aceasta priveşte o proprietate, φ şi o funcţie, δ, care, atunci când este aplicată la o clasă corespunzătoare de lucruri care sunt φ, se diagonalizează în afara acestora pentru a produce un alt obiect care este φ. Dacă Ω este limita tuturor φ-urilor, obţinem $\delta(\Omega) \in \Omega$ şi $\delta(\Omega) \notin \Omega$ sau, echivalent, $\varphi(\delta(\Omega))$ şi $\neg\varphi(\delta(\Omega))$. Parametrizarea funcţionează prin spargerea lui φ într-o familie de predicate parametrizate, $\varphi(c, y)$, unde c este un parametru adecvat (limbaj, context, instanţiere sau orice altceva). Parametrizarea lui φ provoacă o parametrizare corespunzătoare a totalităţii Ω, definită în termenii acesteia: pentru fiecare c există o totalitate Ω_c, $\{y; \varphi(c, y)\}$. Acum, în fiecare paradox, jumătate din argument este folosită pentru a stabili că, pentru funcţia δ relevantă, δ este un diagonalizator în raport cu proprietatea $\varphi(c, y)$. (În cazul paradoxurilor Grupului Bi, aceasta se întâmplă în virtutea proprietăţilor descriptorului relevant. În cazul paradoxurilor Grupului Bii, argumentul cere o versiune parametrizată a principiului de legătură corespunzător, de exemplu: în contextul c, $T(c, \langle\alpha\rangle) \rightarrow \alpha$.) Întrucât δ este un diagonalizator, $\delta(\Omega_c) \notin \Omega_c$. Dar în toate cazurile, $\delta(\Omega_c)$ *este* în mod clar φ sub un anumit raport (s-a făcut referire la aceasta, s-a arătat că este adevărată etc.) Aşadar, pentru a recunoaşte faptele, trebuie să se susţină că pentru unii c', $\varphi(c', \delta(\Omega_c))$, i.e. $\delta(\Omega_c) \in \Omega_{c'}$. De exemplu, propoziţia Mincinosului de nivel n nu este adevărată în limbajul de nivel n, ci în limbajul de nivel $n + 1$; sau ultimul ordinal indefinibil în contextul c nu este, prin definiţie, definibil în contextul c, dar este definibil în contextul c'; sau instanţa c a propoziţiei Mincinosului nu spune despre sine că nu este adevărată, dar instanţa c' a aceluiaşi tip spune despre sine că este adevărată etc.[13]

---

[13] Există o subtilitate care nu are nici o importanţă aici, cu privire la cazul lui Tarski. Argumentul conform căruia propoziţia Mincinosului de la nivelul n se diagonalizează în afara propoziţiilor adevărate ale limbajului de nivel n foloseşte T-schema pentru nivelul n. Dar aceasta este validă doar pentru propoziţiile de la nivelul $n - 1$. Aşadar, se poate crede, argumentul eşuează, întrucât propoziţia Mincinosului este ea însăşi de nivel n. Oricum, aici este folosită doar o jumătate din T-schemă, $T\langle\alpha\rangle \rightarrow \alpha$

§10.7
... şi carenţele acesteia

Întrucât parametrizarea este o generalizare a tehnicii folosite de Ramsey pentru a rezolva paradoxurile din Grupul B, nu este surprinzător că parametrizarea este afectată de exact aceleaşi probleme pe care le-am întâlnit deja în privinţa lui Ramsey. Mai întâi, în general, nu există nici un temei pentru a presupune că proprietatea φ este parametrizată. După cum se ştie, după aproape patruzeci de ani de la propunerea lui Tarski, nu s-a dovedit că limbajul natural este o ierarhie de metalimbaje – în realitate, există dovezi că lucrurile nu stau aşa.[14] Şi nici nu există vreun temei pentru a presupune că extensiunile unor cuvinte, cum este „adevăr", sunt dependente de context în felul în care, de exemplu, este cuvântul „trecut". Parsons (1974c) argumentează că unele dintre predicatele în discuţie pot fi analizate în mod firesc în termeni de cuantori (întocmai după cum sugera Ramsey), precum şi că aceşti cuantori – sau, mai degrabă, domeniile acestora – sunt determinaţi contextual. Este cu siguranţă adevărat că domeniile unor cuantori sunt determinaţi contextual („toţi au luat masa de prânz"), dar, în egală măsură, domeniile altor cuantori nu au această proprietate („orice număr natural este impar sau par"), iar Parsons nu dă nici un temei independent faţă de paradoxuri pentru a presupune că acei cuantori în discuţie sunt dependenţi de context. În fine, pretenţia că propoziţii diferite de acelaşi tip non-indexical pot avea valori de adevăr diferite este în mod evident *ad hoc*.

(după cum se poate vedea consultând argumentul din secţiunea 10.2) şi dacă a nu este o propoziţie de nivel $n-1$, nu este o propoziţie adevărată de nivel $n-1$; aşadar, asumând principiile clasice (sau cel puţin intuiţioniste) privind condiţionalul din T-schemă – aşa cum fac toate aceste soluţii – această jumătate a T-schemei este validă pentru toate formulele şi nu doar pentru cele de la nivelul $n-1$.

[14] Vezi Kripke (1975); Priest (1987), secţiunea 1.5.

Apoi, chiar dacă se presupune că este corect să se parametrizeze proprietatea φ, este de obicei dificil să se găsească temeiuri independente conform cărora parametrul trebuie să se schimbe de la c la c' pentru a obţine consistenţa.[15] S-ar putea argumenta că, întrucât δ este un diagonalizator, rezultă că $\neg\varphi\ (c, \delta(\Omega_c))$; şi întrucât $\delta(\Omega_c)$ este φ *într-un* sens sau altul, trebuie să existe un c' astfel încât $\varphi\ (c', \delta(\Omega_c))$; dar aceasta nu stabileşte că c nu este c', adică tocmai ceea ce este în discuţie.[16] Tarski obţine faptul că propoziţia Mincinosului de la nivelul n este adevărată la nivelul $n + 1$ şi nu la nivelul n pur şi simplu prin definiţie: după modul în care a fost definită ierarhia, propoziţia este exact o propoziţie de nivel $n + 1$ şi nu de nivel n. Dar, dacă nu cumva aceasta este o pură prestidigitaţie, rămâne întrebarea *de ce* lucrurile trebuie să fie definite în acest fel.

În al treilea rând şi în mod crucial, parametrizarea nu evită paradoxurile, ci doar le restabileşte. Căci putem defini suma logică a tuturor relaţiilor parametrizate după cum urmează: $\varphi^*(y)$ ddacă $\exists c\varphi\ (c, y)$ (y este adevărată la un nivel, într-un context etc.). Fie Ω^* totalitatea corespunzătoare. Prin argumentul standard se arată acum că funcţia δ relevantă este un diagonalizator faţă de φ^* şi deci că $\neg\varphi^*(\delta(\Omega^*))$. Dar, ca de obicei, întrucât s-a arătat că $\delta(\Omega^*)$ este φ sub un raport, $\varphi^*(\delta(\Omega^*))$. De exemplu, să considerăm pretenţia că această propoziţie-tip nu este adevărată în nici un/o context/instanţă. Presupunând că această pretenţie este adevărată într-un/o context/instanţă, rezultă că această propoziţie-tip nu este adevărată în acel/acea context/instanţă. Aşadar nu este adevărată în nici un/o context/instanţă, i.e. este adevărată în acest/această context/instanţă şi deci *într-un/o* context/instanţă.[17]

Există câteva căi pe care se poate încerca evitarea acestei concluzii. Prima (Burge, (1979), p. 192) constă din pretenţia că φ^* nu

---

[15] Chiar dacă aceasta nu este o problemă pentru strategia considerării instanţelor de tipuri.

[16] Critici la adresa lui Burge în această direcţie pot fi găsite în Priest (1991b), p. 202, iar la adresa lui Barwise şi Etchemendy în Priest (1993), secţiunea 7.

[17] Pentru această critică a strategiei considerării instanţelor de tipuri, vezi Hazen (1987).

poate fi definită, deoarece nu se poate cuantifica în mod legitim în locul parametric. Această pretenţie nu este numai falsă, ci se auto-respinge (dacă se doreşte consistenţa): chiar pentru a explica faptul că φ este parametrizată este nevoie să se spună că lucrurile pot fi φ *sub un raport* şi nu sub altele, şi astfel să se cuantifice în locul parametric.

O altă sugestie posibilă este aceea de a ataca demonstraţia conform căreia δ este un diagonalizator faţă de $\varphi*$. De exemplu, în cazul paradoxurilor din Grupul Bi, s-ar putea nega că $\exists yy \notin \Omega*$ pe temeiul că orice este definibil (definibil în mai puţin de 99 de cuvinte etc.) relativ la un parametru. Plauzibilitatea acestei pretenţii depinde de paradox şi de înţelegerea parametrului. Poate să nu fie neplauzibil să se presupună, de exemplu, că orice număr natural este definibil in mai puţin de 99 de cuvinte într-un context, dar este foarte neplauzibil să se presupună că orice ordinal este definibil într-un context, cel puţin dacă un context este ceva ce este omeneşte accesibil. În orice caz, evident, această mişcare nu va fi de ajutor în privinţa paradoxurilor din Grupul Bii.

O a treia posibilitate este aceea de a nega Închiderea, poate pe temeiul că $\delta(\Omega*)$ nu există.[18] Această pretenţie ridică oricum alte probleme familiare. Căci chiar soluţia oferită furnizează întotdeauna cele necesare pentru a construi $\delta(\Omega*)$ şi a demonstra că aceasta este φ *într-un* sens. (De exemplu, ultimul ordinal care nu este definibil în nici un context este definit în *acest* context, iar „această propoziţie nu este adevărată în nici un limbaj din ierarhia lui Tarski" este un enunţ adevărat al *unui* limbaj.) Dar acum suntem confruntaţi cu o alternativă: sau acest sens este unul dintre parametri şi, prin urmare, avem o contradicţie, sau nu este şi, întrucât am enumerat toţi parametrii posibili, acest fapt nu este exprimabil: rezultă că soluţia însăşi este dincolo de limita exprimabilului.[19]

În secţiunea 9.8, am observat că soluţia lui Russell a paradoxurilor reproduce pur şi simplu problema şi, mai precis, că instanţiază

---

[18] Această posibilitate este considerată în Barwise şi Etchemendy (1987).

[19] Pentru o critică a lui Barwise şi Etchemendy pe aceste temeiuri, vezi Priest (1993).

Schema Incloziunii. Suntem acum în poziţia de a vedea că exact la fel stau lucrurile cu parametrizarea. În Schema Incloziunii, luăm pentru φ suma logică a proprietăţilor parametrizate definită mai sus, $\varphi*$, şi luăm $\Omega*$ pentru Ω; fie $\psi(x)$ „$x = \Omega*$ sau pentru unii c, $x = \Omega_c$" şi fie δ diagonalizatorul corespunzător. Atunci, în mod clar, $\psi(\Omega*)$ şi, după cum tocmai am văzut, dacă x este o submulţime oarecare ψ a $\Omega*$, $\delta(x)$ se diagonalizează în afara lui x, dar are proprietatea $\varphi*$. Aşadar, aceste mărimi satisfac Schema Incloziunii. Încă o data, parametrizarea nu este atât o soluţie pentru contradicţiile la limita gândirii, cât o manifestare a acestora.

Concluzie

În acest capitol am examinat un număr de soluţii moderne ale paradoxurilor din Grupul B al lui Ramsey. După cum am văzut, acestea au aceleaşi neajunsuri generale ca şi soluţia lui Ramsey. Celelalte genuri de soluţii moderne ale paradoxurilor au în vedere în primul rând Grupul A al lui Ramsey. Ne vom îndrepta atenţia asupra acestora în capitolul următor. După cum vom vedea acolo, soluţiile menţionate nu sunt cu mult mai bune decât cele pe care tocmai le-am analizat.

11. Mulţimi şi Clase

Introducere

După cum am văzut în ultimele două capitole, toate paradoxurile auto-referinţei (inclusiv Paradoxul lui Berkeley şi cea de-a cincea antinomie) sunt contradicţii de incloziune; adică toate aceste paradoxuri instanţiază Schema Incloziunii care, pentru a-i aminti cititorului, priveşte proprietăţile φ şi ψ şi o funcţie δ astfel încât:

(1)	există $\Omega = \{y; \varphi(y)\}$, iar $\psi(\Omega)$		Existenţă
(2)	dacă $x \subseteq \Omega$ şi $\psi(x)$, atunci	(a) $\delta(x) \notin x$	Transcendenţă
		(b) $\delta(x) \in \Omega$	Închidere

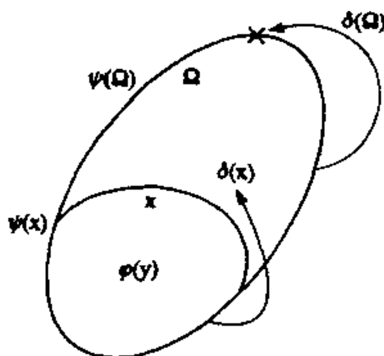


Figura 1

Aceste condiţii pot fi reprezentate ca în Figura 1. Ovalul mare este Ω, mulţimea tuturor lucrurilor φ. x este o submulţime oarecare a mulţimii Ω care satisface ψ, iar δ aplicată la aceasta ne duce deopotrivă înăuntrul şi în afara lui Ω. Această situaţie este întrucâtva

greu de reprezentat (!). Am făcut-o luând pe $\delta(\Omega)$ ca un semn pe marginea lui Ω.[1]

Orice soluţie la un paradox de incloziune trebuie să nege una dintre clauzele din Schema Incloziunii. Întrucât toate acestea conţin mulţimi, un loc firesc pentru a căuta o soluţie este teoria modernă a mulţimilor. Teoriile moderne ale mulţimilor au fost dezvoltate urmărind, intre altele, o evitare a paradoxurilor din Grupul A al lui Ramsey (secţiunea 10.1), unde ψ este condiţia universală, şi deci poate fi ignorată. În prima parte a acestui capitol vom aprecia in ce măsură aceste teorii reuşesc în această privinţă. Vom extinde apoi analiza şi vom vedea în ce măsură reuşesc în privinţa rezolvării clasei mai largi de paradoxuri ale incloziunii.

Teoreticienii moderni ai mulţimilor tind să oscileze între două soluţii *prima facie* întrucâtva diferite ale paradoxurilor teoriei mulţimilor. Prima soluţie a fost dezvoltată de Zermelo, şi este încorporată în teoria mulţimilor Zermelo-Fraenkel (ZF); cea de-a doua foloseşte noţiunea de clasă propriu-zisă şi a fost dezvoltată de von Neumann. Le voi examina pe rând, începând cu soluţia lui Zermelo.

§11.1
Soluţia lui Zermelo: ZF

Soluţia susţinută de Zermelo este una veche şi familiară: neagă că Ω există şi astfel negi Existenţa. Am văzut această stratagema la lucru la Aristotel (secţiunea 2.2), la Kant (secţiunea 6.7) şi la Russell (secţiunea 9.6). După cum am văzut în secţiunile respective, această soluţie nu reuşea. Să vedem dacă soluţia are mai mult succes în cazul de faţă.[2]

---

[1] Există ceva destul de convenabil în legătură cu această reprezentare. În felul său, marginea este paradoxală, unind şi totodată separând interiorul şi exteriorul.

[2] S-a observat adesea că pseudo-paradoxul bărbierului este similar structural cu paradoxul lui Russell (vezi, de exemplu, Sainsbury (1988), p. 110). Este, prin urmare, interesant de văzut cum se relaţionează acest paradox cu Schema Incloziunii. Fie $\varphi(y)$ „y este o persoană", astfel că Ω este mulţimea tuturor persoanelor. Fie $\psi(x)$ „x con-

Teoria mulţimilor în care este încorporată această soluţie, ZF, este formulată într-un limbaj de ordinul întâi cu variabile al căror domeniu de variaţie este alcătuît din mulţimi propriu-zise. Principiile de existenţă a mulţimilor încorporate în această teorie nu ne permit să dovedim existenţa unei mulţimi corespunzătoare unei condiţii arbitrare. În general, putem dovedî doar existenţa submulţimii unei mulţimi oarecare date, care conţine obiecte ce satisfac acea condiţie. Acest principiu este enunţat în Axioma *Aussonderung* a lui Zermelo, care o formulează după cum urmează:[3]

AXIOMA III (Axioma Separării). Ori de câte ori funcţia propoziţională $\psi(x)$ este definită pentru toate elementele unei mulţimi M, M este înzestrată cu o submulţime M_{ψ} care conţine ca elemente exact acele elemente x din M pentru care $\psi(x)$ este adevărată.

Această axiomă, împreună cu unele axiome de bază ale existenţei mulţimilor (cum sunt cele pentru mulţimea potenţială şi reuniune) pot fi folosite pentru a stabili existenţa celor mai multe mulţimi la care se recurge în mod standard în matematică. Dar, în mod hotărâtor, existenţa mulţimilor absolut infinite, cum sunt V, On şi R, implicate în paradoxurile infinităţii absolute, nu poate fi demonstrată. Dacă ar putea fi demonstrată existenţa acestor mulţimi, atunci argumentele paradoxale ar dovedi că teoria este inconsistentă.[4] Ar trebui să se observe că şi existenţa altor mulţimi, cum sunt mulţimile non-bine-fundate, nu poate fi demonstrată în ZF, deşi această existenţă este consistentă cu axiomele ZF. Cu toate că interpretarea standard a ZF este cea a ierarhiei cumulative (secţiunea 8.4), există alte interpretări in care există mulţimi non-bine-fundate.[5]

ţine persoanele dintr-un grup in care cei care nu se bărbieresc pe ei înşişi sunt bărbieriţi de o unică persoană" şi fie $\delta(x)$ acea unică persoană. Închiderea este imediată şi dacă $\delta(x) \in x$, atunci $\delta(x)$ se bărbiereşte şi nu se bărbiereşte pe sine. Aşadar, avem Transcendenţă. Paradoxul eşuează pur şi simplu deoarece $\psi(\Omega)$ este falsă şi deci Existenţa eşuează, chiar dacă nu din cauză că Ω nu există.

[3] (1908); traducerea este din van Heijenoort (1967), p. 202.

[4] Pentru detalii despre toate acestea, vezi aproape orice tratat modern de teoria mulţimilor, de exemplu Fraenkel, Bar-Hillel şi Levy (1973), cap. 2, secţiunea 3.

[5] Vezi, de exemplu, Aczel (1988).

Desigur, prin sine, simplul fapt că nu se poate demonstra existența mulțimilor generatoare de contradicție rezolvă prea puțin paradoxurile. Nimeni nu se îndoiește că dacă teoria demonstrației subiacentă teoriei mulțimilor este suficient sterilizată, atunci teoria mulțimilor poate fi făcută consistentă. Problema este ce *temeiuri* există pentru a presupune că mulțimile respective nu există. Dacă s-ar demonstra existența tuturor mulțimilor (pure), atunci existența tuturor mulțimilor generatoare de paradox ar decurge prin Axioma *Aussonderung*. Prin urmare, întrebarea crucială aici este de ce ar trebui să se presupună că V nu există. Zermelo arată că mulțimea universală nu există, după cum urmează:[6]

TEOREMĂ. Orice mulțime M este inzestrată cu cel puțin o submulțime M_0 care nu este un element al mulțimii M. *Demonstrație*. [Dacă] M_0 este o submulțime a M care, conform Axiomei III, conține toate acele elemente din M pentru care nu este cazul că $x \in x$, atunci M_0 nu poate fi un element al mulțimii M. Căci sau $M_0 \in M_0$, sau nu. În primul caz, M_0 ar conține un element $x = M_0$ pentru care $x \in x$ și aceasta ar contrazice definiția lui M_0. Astfel, cu certitudine, M_0 nu este un element al lui M_0 și în consecință, dacă ar fi un element al mulțimii M, ar trebui, de asemenea, să fie un element al M_0, ceea ce tocmai a fost exclus.

După cum ar trebui să fie clar, acest argument este exact acela care arată că ρ_x se diagonalizează în afara lui x (secțiunea 9.1). Ca atare, acesta este o parte a argumentului implicat în paradoxul lui Russell. Prin urmare, este prea puțin un argument pentru o soluție a paradoxului. În particular, dacă există temeiuri independente pentru cealaltă jumătate a paradoxului (care, în acest caz, este dat de existența mulțimii V), este clar că nu l-am rezolvat. Mai mult decât atât, *există* exact astfel de temeiuri. Conform Principiului Domeniului al lui Cantor, despre care am văzut că este perfect justificat (secțiunile 8.7 și 8.8), orice variabilă presupune existența unui domeniu de variație. Astfel, întrucât în ZF există variabile al căror

[6] (1908), Teorema 10; vezi van Heijenoort (1967), p. 203.

domeniu de variaţie este alcătuit din toate mulţimile, teoria presupune colecţia tuturor mulţimilor V, chiar dacă în această teorie nu se poate arăta că această mulţime există. Consistenţa a fost dobândită cu preţul excluderii din teorie a unei mulţimi a cărei existenţă teoria este silită să o recunoască.

În plus, această carenţă nu este numai una teoretică, ci este o carenţă care se răsfrânge în fapt asupra practicii matematice. Căci infinităţile absolute pe care ZF nu le poate recunoaşte ca existând sunt exact acelea cerute de tratamentul din teoria categoriilor a categoriei tuturor grupurilor etc. Aşadar, nu numai Principiul Domeniului, ci şi practica matematică cere recunoaşterea unor colecţii care nu există în ZF.[7]

§11.2
Teoria intuiţionistă ZF şi teoria modală ZF

Mai mulţi filosofi au observat în mod efectiv că ZF încalcă Principiul Domeniului.[8] Moore ((1990), pp. 170 şi urm.) formulează foarte bine dilema pe care o pune această teorie, după cum urmează:

Problema noastră este, într-un sens, *problema* infinitului. Aceasta se bazează pe paradoxul fundamental despre unu şi multiplu, conform căruia deopotrivă dorim şi nu dorim să recunoaştem unitatea în multiplicitatea infinită (adevărată) – sau, şi mai dramatic, conform căruia se pare că suntem deopotrivă constrânşi să recunoaştem acolo unitatea şi constrânşi să nu o recunoaştem (...) Se pare că suntem forţaţi să recunoaştem întreaga ierarhie a mulţimilor ca pe ceva pe care nu putem – şi *a fortiori* nu putem fi forţaţi – să îl recunoaştem defel (...) Atunci când negăm că există o mulţime a tuturor mulţimilor (...) avem mai intâi sentimentul efectiv că aducem în atenţie (văzând şi recunoscând) ceva a cărui existenţă suntem pe cale de a o nega, gândind apoi „Este *aceasta*, totalitatea despre care vorbim atunci când ne angajăm în teoria mulţimilor, subiectul nostru conceput ca un întreg; *aceasta*

---

[7] Pentru mai multe detalii despre această chestiune, vezi Priest (1987), secţiunea 2.3.

[8] De exemplu Lear (1977), Parsons (1974a) (vezi finalul lucrării), Mayberry (1977) şi Moore (1990).

este ceea ce nu există." Dar această pretenție este absurdă, exact în același fel în care este absurd să înțelegi infinitul (adevărat) ca pe ceva ce este de neînțeles. Și totuși este exact ceea ce se pare că am făcut. Se pare că ne-am concentrat atenția asupra infinitului (adevărat) ca asupra a ceva ce nici măcar nu este acolo.

Mulți filosofi au oferit soluții la această problemă. În general, toate soluțiile sunt încercări de a da substanță ideii conform căreia *V* este o infinitate potențială, dar într-un sens care să nu declanșeze Principiul Domeniului.[9] Cea mai simplă sugestie în acest sens este aceea că în ZF cuantificarea clasică trebuie să fie evitată în favoarea cuantificării intuiționiste.[10] Ideea aici este că o abordare intuiționistă a infinității este cel mai apropiat analog modern al abordării lui Aristotel a infinității potențiale.[11] În particular, această abordare furnizează o modalitate de a înțelege cuantificarea peste o totalitate infinită, care nu conceptualizează acea totalitate ca fiind încheiată. Așadar, utilizarea cuantificării intuiționiste ar trebui să evite problema. Nu o face: după cum am observat în secțiunea 8.8, Principiul Domeniului se aplică tot atât de mult cuantorilor intuiționiști, cât celor clasici. Așadar, cuantificarea intuiționistă presupune o mulțime (sau specie) a tuturor mulțimilor. (Iar argumentul lui Zermelo conform căruia nu există o mulțime universală este, de asemenea, valid din punct de vedere intuiționist.)

O sugestie înrudită cu cea de mai sus (în virtutea legăturii dintre semantica lui Kripke pentru logica intuiționistă și cea pentru logicile modale) caută să formuleze noțiunea de infinitate potențială în termeni de logică modală.[12] De exemplu, fie R_α colecția tuturor

---

[9] Propria soluție a lui Moore este întrucâtva diferită. El pur și simplu neagă Principiul Domeniului, deși nu consideră argumentele lui Cantor în favoarea acestuia. Voi face un comentariu suplimentar asupra concepției lui Moore în capitolul 12, unde discut despre a spune și a arăta.

[10] Mayberry agreează o abordare intuiționistă, deși detaliile abordării sale sunt mult mai complexe. Pentru discuții suplimentare, vezi Priest (1987), p. 47.

[11] Vezi Dummett (1977), pp. 55 și urm.

[12] Ceea ce urmează se inspiră din Parsons (1971), nota de subsol 10, și din Parsons (1974b). Materialul din restul acestei secțiuni și din secțiunea următoare

mulţimilor de rang mai mic sau egal cu α. Fie Σ o mulţime de ordinale care este cofinală cu *On* (i.e. pentru orice ordinal există un ordinal mai mare în Σ) şi fie $\{R_\alpha;\ \alpha \in \Sigma\ \}$ mulţimea lumilor unui model Kripke pentru o logică modală (unde interpretarea lui „$\in$" în R_α este cea evidentă). Lumea R_α accesează lumea R_β ddacă $\alpha \leq \beta$. Întrucât relaţia de accesibilitate este o relaţie de ordine parţială slabă, logica propoziţională modală a structurii este S4. Să numim această structură $\mathcal{U}$

$\mathcal{U}$ poate fi considerată ca reprezentând ierarhia cumulativă „în creştere". În fiecare etapă (lume), începe să existe o secţiune iniţială a ierarhiei cumulative. Nu există nici o etapă în care întreaga ierarhie începe să existe, dar fiecare secţiune iniţială începe să existe într-o anumită etapă. Acum, dacă presupunem că pentru cuantori sunt date condiţii de adevăr relative la lumi (i.e. $\forall x \varphi$ este adevărată în lumea R_α ddacă pentru toţi x din R_α, x satisface φ), atunci nu există nici un cuantor al cărui domeniu este întreaga infinitate absolută care este ierarhia cumulativă. În fiecare etapă, domeniul cuantificării (R_α) este un membru al domeniului oricărei etape următoare. Dacă considerăm că limbajul modal conţine variabile de ordinul doi (scrise cu majuscule) al căror domeniu de variaţie este alcătuit din sub-colecţii ale domeniului, atunci $\forall X \Diamond \exists y y = X$ este adevărată, ceea ce reprezintă un mod atrăgător de a exprima gândul că toate sub-clasele domeniului sunt mulţimi potenţiale.

O problemă minoră a acestei construcţii este aceea că, în felul în care a fost descrisă până acum, nu există temeiuri pentru a presupune că structura este un model al ZF. Această situaţie poate fi remediată presupunând că pentru lumea de bază ‚R_α, α este un cardinal inaccesibil.[13] Într-adevăr, dacă presupunem că fiecare membru al mulţimii Σ este inaccesibil, ZF este cu necesitate adevărată. Măsura

---

face apel la diferite noţiuni tehnice care nu sunt explicate în restul cărţii de faţă şi pot fi omise fără pierderea continuităţii.

[13] Nu este necesar să ştim ce este aici un cardinal inaccesibil – pentru detalii, vezi Fraenkel, Bar-Hillel şi Levy (1973), secţiunea 6.3; tot ce este necesar să ştim este că, dacă θ este inaccesibil, R_θ este un model al ZF.

în care această reparație este plauzibilă depinde de ceea ce se gândește despre rezonabilitatea postulării cardinalelor mari, o chestiune pe care nu o voi discuta aici.

O obiecție mai importantă este cea potrivit căreia cuantificarea asupra mulțimilor absolut infinite nu a dispărut, ci doar a trecut în subteran (sau poate în suprateran, dacă se consideră că metalimbajul este ceva aflat deasupra limbajului-obiect). Căci, după cum reiese clar din explicația mea a structurii modale, pentru a da această explicație este necesar să se cuantifice peste infinitatea absolută a tuturor ordinalelor; și nici clasa lumilor $\{R_\alpha;\ \alpha \in \Sigma\}$ nu este o mulțime care să existe în ZF. Astfel, structura presupune încă mulțimi nonexistente. Nu ajută nici sugestia conform căreia problema este dizolvată, deoarece cuantificarea ilicită este doar „metateoretică". Căci metateoria exprimă exact înțelegerea noastră a ceea ce se petrece în teoria-obiect. Astfel, în acest punct nu avem atât un răspuns, cât o întărire a obiecției: teoria-obiect este incompletă, deoarece înțelegerea noastră a acesteia presupune existența mulțimilor despre care poate demonstra că nu există![14]

§11.3
Totalități indefinit extensibile

O altă sugestie de rezolvare a problemei incearcă să evite Principiul Domeniului prin intermediul respingerii caracterului determinat al sensului, pe care se bazează Principiul. Se sugerează adesea că enunțurile care conțin un predicat vag, cum este „este chel", nu au sens determinat. Ideea aici este aceea că predicatele conținute în enunțuri despre infinități absolute, cum este „este un ordinal", sunt vagi într-un mod similar. Luată ca atare, această sugestie nu se prezintă ca fiind foarte promițătoare. A fi un ordinal nu este o

---

[14] Lear (1977) dă o construcție similară cu $\mathcal{U}$ cu excepția faptului că el dă condiții de adevăr intuiționiste pentru constantele logice. În particular, un cuantor universal peste toate mulțimile este efectiv conținut în condițiile de adevăr ale cuantorului universal. Prin urmare, construcția lui Lear se confruntă cu aceeași obiecție.

chestiune de grad, cum este a fi chel. Într-adevăr, precum toate predicatele matematice, „este un ordinal“ este un exemplu de predicat precis. Mai curând, ideea trebuie să fie aceea că punctul de frontieră pentru a fi un ordinal este indefinit, tot aşa cum este indefinit punctul de frontieră pentru a fi chel. Dummett ((1991), pp. 316 şi urm.) formulează bine ideea:

> Este mai potrivit să se descrie conceptul intuitiv de număr ordinal ca având o secvenţă crescândă de extensiuni, decât să se descrie acest concept ca având o extensiune imprecisă: ceea ce este imprecis este lungimea secvenţei, care se estompează la distanţa indiscernabilă. Conceptul intuitiv de număr ordinal, ca şi cele de număr cardinal şi de mulţime, este un concept indefinit extensibil.

Până aici toate bune, dar sarcina cuiva care susţine această poziţie este acum aceea de a explica lucrurile pe care le luăm drept adevărate despre ordinale, mulţimi şi alte infinităţi absolute. Dat fiind că avem de a face cu extensiuni variabile, precum şi că noţiunea de a fi un ordinal sau o mulţime nu este ea însăşi vagă, singura sugestie evidentă este aceea că adevărurile definite sunt cele care sunt adevărate oricum ar fi fixate noţiunile relevante, în timp ce enunţurile cu valoare de adevăr indefinită sunt cele care pot varia de la o fixare la alta. Dar cum poate fi precizată această sugestie? Modalitatea naturală de a formula ideea este exact aceea folosită în cazul modelului $\mathcal{U}$ pe care l-am întâlnit în secţiunea anterioară: considerăm acum fiecare lume posibilă drept una dintre modalităţile de fixare a extensiunilor. Adevărurile determinate sunt exact cele care sunt cu necesitate adevărate în lumea de bază.

Rezultă că sugestia în discuţie nu este cu mult mai bună decât cea modală şi este afectată de aceeaşi problemă majoră. Fie şi numai pentru a conceptualiza felul în care se presupune că funcţionează modelul, trebuie să presupunem o mulţime a tuturor ordinalelor sau a mulţimilor, precum şi cuantori care să cuantifice peste acestea. Aşadar, se pare că ne-am întors la problema iniţială.

Putem evita această problemă interpretând mecanismul metalingvistic drept vag în acelaşi fel? Posibil, dar atunci este îndoielnic că acest mecanism şi-ar putea îndeplini funcţia explicativă pentru care a fost propus: sensul însuşi al construcţiei este extras din contrastul dintre totalitatea absolută şi părţile sale. Dacă totalitatea absolută este ea însăşi variabilă, atunci părţile devin superflue. În orice caz, sugestia de a interpreta mecanismul metalingvistic în acest fel ar fi incorectă: nu pentru aceasta a fost destinat modelul. Destinaţia sa era tocmai aceea de a arăta felul în care părţile ar putea aproxima un întreg absolut. Şi pentru ca această idee să aibă sens, trebuie să avem o noţiune a unui întreg absolut. După cum a văzut foarte bine Kant, dată fiind o noţiune precum cea de mulţime sau de ordinal, raţiunea ne constrânge să concepem mulţimea tuturor lucrurilor care satisfac acea noţiune. Totalizarea este o parte a mecanismului nostru conceptual – fie că ne place, fie că nu.

În pofida faptului că am folosit un citat din Dummett pentru a ilustra sugestia pe care am discutat-o, punctul său de vedere asupra chestiunii este întrucâtva diferit. Acest punct de vedere este explicat în (1991), pp. 313-319. Scopul acestui pasaj este acela de a argumenta că modalitatea de cuantificare peste toate totalităţile infinite, inclusiv peste cele absolut infinite, şi nu numai peste acestea, trebuie să fie intuiţionistă. După cum formulează Dummett, chestiunea este aceea de a respinge pretenţia că (p. 313):

> dat fiind orice domeniu de obiecte matematice, cuantificarea peste acesta poate fi interpretată în mod clasic, astfel încât enunţurile formate cu ajutorul unei astfel de cuantificări vor fi în mod precis sau adevărate, sau false şi, prin urmare, se vor conforma logicii clasice.

Ca atare, Dummett nu consideră că totalităţile indefinit extensibile fac ca *sensurile* pretenţiilor care cuantifică peste acestea să fie nedeterminate (neprecizate), ci mai curând că *valorile de adevăr* ale acestora pot fi nedeterminate (nici adevărat, nici fals). Într-adevăr, rostul întreprinderii de a da condiţii intuiţioniste de adevăr pentru cuantori este tocmai acela de a determina *sensul* adecvat al enunţurilor cuantificate.

Mai departe, nici faptul că un concept este indefinît extensibil nu implică faptul că lucrurile care îl satisfac nu formează o totalitate. Potrivit lui Dummett (p. 318), atât numerele naturale, cât şi cele reale – nici unele dintre acestea nefiind infinităţi absolute – sunt indefinit extensibile. Chestiunea este mai curând aceea că operaţia de a cuantifica peste astfel de totalităţi nu conduce în mod garantat la o valoare de adevăr clasică. În formularea sa (p. 316):

Ceea ce au dezvăluit paradoxurile [infinităţii absolute] nu a fost existenţa conceptelor cu extensiuni inconsistente, ci existenţa unor entităţi care pot fi numite concepte indefinit extensibile. Conceptul de număr ordinal este un exemplu prototipic. Paradoxul lui Burali-Forti asigură că nici o totalitate definită nu conţine orice poate fi recunoscut intuitiv drept un număr ordinal, unde o totalitate definită este o cuantificare care produce întotdeauna un enunţ în mod determinat adevărat sau fals.

Din aceste motive, punctul său de vedere nu rezolvă problema de faţă, după cum recunoaşte el însuşi.[15]

§11.4
Von Neumann şi clasele propriu-zise

Să ne îndreptăm acum atenţia asupra celei de-a doua soluţii ortodoxe a paradoxurilor teoriei mulţimilor. Sesizând carenţa teoriei ZF, von Neumann decidea să adauge un mecanism care să poată exprima colecţia presupusă de (dar absentă din) ZF. Von Neumann împărţea toate colecţiile în două categorii: obiecte-I şi obiecte-II. Obiectele-I sunt acele obiecte care pot să apară în mod corect în partea stângă a enunţurilor de forma $x \in y$. Obiectele-II sunt acele obiecte care pot să apară în mod corect în partea dreaptă a enunţurilor de acest fel.

---

[15] „Luată în sine, abandonarea logicii clasice nu este, într-adevăr, suficientă pentru a ne feri de contradicţii, dacă menţinem aceleaşi supoziţii ca mai înainte; dar, atunci când nu ne punem în poziţia de a cuantifica peste o totalitate complet determinată, nu vom mai avea nici un motiv să le menţinem" (p. 316, nota de subsol).

Ar trebui să se observe că cele două colecţii nu sunt reciproc exclusive; pot exista obiecte I-II. Obiectele-I pot fi considerate drept mulţimile teoriei ZF şi sunt numite acum în mod obişnuit „mulţimi". Obiectele-II pot fi considerate drept sub-colecţii ale domeniului mulţimilor şi sunt numite acum „clase". Obiectele-II care nu sunt obiecte-I – numite acum în mod obişnuit „clase propriu-zise" – sunt, prin urmare, acele colecţii de mulţimi care nu sunt ele însele în domeniul cuantificării ZF. Astfel, mulţimile care nu există în ZF, cum sunt *R*, *On* şi *V*, sunt clase propriu-zise (după cum demonstrează acelaşi argument care arată că aceste mulţimi nu există în ZF).

Ar trebui să remarc faptul că această descriere, deşi este corectă, este, la rigoare, anacronică din trei motive. Primul este acela că von Neumann considera că obiectele-I includ nu numai mulţimi, ci şi elemente iniţiale (non-mulţimi), dar aceasta nu are nici o importanţă aici. Al doilea motiv este acela că von Neumann considera că obiectele-I şi obiectele-II sunt funcţiile caracteristice ale colecţiilor, mai curând decât colecţiile însele. Oricum, în virtutea inter-definibilităţii colecţiilor şi funcţiilor caracteristice ale acestora, nici acest fapt nu este important. Cel de-al treilea motiv este acela că nu von Neumann a fost cel care a identificat obiectele-I cu mulţimile din ZF şi obiectele-II cu sub-colecţii ale acestui domeniu. Această identificare a ajuns a fi uzuală ulterior, în virtutea rezultatelor care au arătat că aceste noţiuni erau echivalente din punct de vedere tehnic.[16]

Acum, prin definiţie, o clasă propriu-zisă nu poate fi un membru a ceva. Dar acest fapt nu furnizează un criteriu pentru a decide dacă o colecţie, specificată prin anumite condiţii, este o clasă propriu-zisă. Criteriul pe care îl propunea von Neumann, şi care a devenit acum standard, este acela că o clasă este propriu-zisă atunci când este cel puţin la fel de mare ca (şi, prin urmare, de aceeaşi dimensiune cu) *V*. Acest criteriu este încorporat în Axioma sa IV.2:[17]

---

[16] Vezi Fraenkel, Bar-Hillel şi Levy (1973), p. 326.

[17] Von Neumann (1925); traducerea este luată din van Heijenoort (1967), p. 400; am modificat aici notaţia.

Un obiect-II nu este un obiect I-II dacă şi numai dacă există o [funcţie] b astfel încât pentru orice obiect-I x, există un y pentru care deopotrivă $y \in a$ şi $b(y) = x$.

Această axiomă este cunoscută drept Doctrina Limitării Mărimii. (Pentru o expunere a istoriei acesteia, vezi Hallett (1984).) În virtutea acesteia, distincţia dintre mulţimi şi clase propriu-zise poate fi privită ca o formă mai riguroasă a distincţiei lui Cantor dintre multiplicităţi consistente şi multiplicităţi inconsistente (după cum am observat în secţiunea 8.6).

Prima facie, teoria mulţimilor a lui von Neumann dă o soluţie a paradoxurilor întrucâtva diferită de cea a lui Zermelo. Întrucât colecţiile V, On, R etc. există în calitate de clase propriu-zise, Existenţa este satisfăcută. Cu toate acestea, în fiecare caz, Închiderea eşuază: aplicarea diagonalizatorului corespunzător generează o clasă propriu-zisă. (În cazul paradoxului lui Burali-Forti şi în cel al paradoxului lui Mirimanoff, $\delta(\Omega) = \Omega$.) Aşadar, $\delta(\Omega)$ nu se află in Ω, deoarece nu se află în nimic.

Atunci, ceea ce blochează paradoxul este exact împrejurarea că este imposibil ca o clasă propriu-zisă să fie un membru a ceva. În formularea lui von Neumann (*ibid.*, p. 401):

Există (...) unele diferenţe esenţiale [între sistemul lui Zermelo şi al meu]. Faptul că eu vorbesc despre „funcţii", mai curând decât despre „mulţimi" este fără îndoială o diferenţă superficială. Este, totuşi, esenţial faptul că teoria de faţă a mulţimilor se ocupă cu mulţimi (sau „funcţii") care sunt „prea mari", cu alte cuvinte cu acele obiecte II care nu sunt obiecte I-II. Mai curând decât a fi complet interzise, acestea sunt declarate incapabile de a fi (...) [membri] (ele nu sunt obiecte-I!), ceea ce este suficient pentru a evita antinomiile.

Această soluţie aminteşte de Soluţia 2 a lui Kant (secţiunea 6.7): limita există, dar operaţia care furnizează contradicţia, şi anume apartenenţa la un lucru sau altul, nu poate fi aplicată.

Chestiunea fundamentală acum ar părea a fi aceea dacă există vreun temei, în afară de vreo prestidigitaţie definiţională, pentru a

presupune că apartenenţa la ceva a claselor propriu-zise nu inseamnă nimic. După cum tocmai am văzut, von Neumann numeşte colecţiile „prea mari", dar este dificil de văzut de ce mărimea, ca atare, ar trebui să aibă ceva de a face cu proprietatea de a fi o unitate, i.e. cu posibilitatea de a fi un membru (vezi secţiunea 8.6). Într-adevăr, referirea la o colecţie, chiar dacă este o clasă propriu-zisă, inseamnă într-un anumit sens tratarea acesteia ca o entitate, ca o unitate; *a fortiori*, dacă se cuantifică peste aceasta. Prin urmare, orice colecţie (mulţime sau clasă) trebuie să fie un candidat la apartenenţă.[18]

Toate acestea sunt veşti proaste, dar este de aşteptat ceva şi mai rău. Să considerăm paradoxurile teoriei mulţimilor aşa cum apar acestea *in propria persona* în teoria lui von Neumann. Să luăm drept exemplu paradoxul lui Burali-Forti. În loc să considerăm colecţia mulţimilor care sunt ordinale, putem considera colecţia claselor care sunt ordinale (care, intuitiv, este $On \cup \{On\}$) şi putem încerca să desfăşurăm paradoxul asupra acestei colecţii. Dacă vom face aceasta, vom descoperi că acesta eşuează pentru exact acelaşi motiv pentru care eşuează în ZF: nu există o astfel de colecţie. (Dacă ar exista, *On* ar fi un membru al acesteia.) Remarci similare se aplică paradoxului lui Russell şi paradoxului lui Mirimanoff: nu există nici colecţia claselor propriu-zise şi nici colecţia claselor bine-fundate. În ultimă instanţă, soluţia lui von Neumann este aceeaşi cu cea a lui Zermelo.

Nu este nimic surprinzător, deci, în faptul că soluţia lui von Neumann împărtăşeşte aceeaşi problemă fundamentală cu cea a lui

---

[18] Lewis (1991) obţine unele dintre consecinţele faptului de a fi clasă cu ajutorul cuantorilor plurali care cuantifică peste mulţimi. S-ar putea crede că în acest fel problema este rezolvată, intrucât in acest caz nu mai trebuie să cuantificăm peste clase şi astfel să le tratăm ca entităţi. Resnik (1988) a argumentat că acest tip de cuantificare peste mulţimi este echivalent cu cuantificarea simplă peste clase. Dacă aşa stau lucrurile, atunci nu se câştigă nimic prin această mişcare. De fapt, mă îndoiesc că lucrurile stau aşa. Oricum, în contextul de faţă, evitarea acestei Scylla alungă sugestia înapoi la Charybda. Numai întrucât cuantificarea plurală nu recunoaşte clasele drept entităţi, teoria lewisiană a mulţimilor nu reprezîntă o îmbunătăţire în raport cu teoria obişnuită ZF, în măsura preocupărilor de faţă: cuantorii (singulari şi plurali) cuantifică peste o totalitate care nu există în nici un sens.

Zermelo. Să observăm că domeniul de variaţie al variabilelor din teoria lui von Neumann este domeniul tuturor colecţiilor (obiectele-I şi obiectele-II). Colecţia tuturor colecţiilor nu este, prin urmare, *V* (colecţia tuturor mulţimilor), ci *V'*, colecţia tuturor mulţimilor şi claselor şi aceasta din urmă, precum şi alte colecţii similare, sunt cele a căror existenţă nu poate fi admisă în mod consistent în teoria lui von Neumann. Aşadar, teoria încalcă Principiul Domeniului la fel ca şi teoria lui Zermelo. (Uneori, teoria lui von Neumann este reprezentată ca o teorie bi-sortată cu diferite tipuri de variabile având ca domeniu de variaţie obiecte-I şi obiecte-II. Acest fapt nu are nici o influenţă asupra concluziei pe care tocmai am obţinut-o: Principiul Domeniului este încălcat de variabilele al căror domeniu de variaţie este alcătuit din obiecte-II.) Şi, cât priveşte ZF, această carenţă se înfăţişează pe sine în faptul că teoria lui von Neumann nu furnizează un fundament adecvat pentru teoria categoriilor. De exemplu, s-ar putea alcătui categoria tuturor mulţimilor, dar nu s-ar putea alcătui categoria tuturor claselor.[19]

S-ar putea crede că această problemă ar putea fi rezolvată prin presupunerea conform căreia clasele propriu-zise pot fi membri ai unui gen de colecţii care au aceeaşi relaţie cu clasele propriu-zise pe care acestea o au cu mulţimile: hiper-clasele.[20] Dar în acest fel problema este reprodusă la nivelul imediat superior. O propunere evidentă este aceea de a itera această construcţie într-o ierarhie astfel încât o colecţie de un ordin oarecare poate fi un membru a ceva de la nivelul imediat superior. Această propunere ne dă, de fapt, teoria mulţimilor a lui Ackermann[21], care poate fi considerată ca iterând această procedură la un ordinal transfinit.[22] Puţină reflecţie ne arată că nici această construcţie nu rezolvă problema, ci, iarăşi, doar o deplasează. Căci într-o astfel de teorie există variabile având ca domeniu de variaţie toate colecţiile din ierarhie; totuşi, sub ameninţarea

---

[19] Sau, în această privinţă, nici categoria functor a categoriei tuturor mulţimilor – vezi Priest (1987).

[20] Vezi Fraenkel, Bar-Hillel şi Levy (1973), p. 142.

[21] *Ibid.*, pp. 148 şi urm.

[22] Vezi Grewe (1969).

contradicției obișnuite, se poate demonstra că domeniul acestei variații nu există în teorie.

Oricum ar fi prelucrate detaliile, toate soluțiile pe care le-am discutat apelează în cele din urmă la soluția aristotelică. Despre limită (colecția *tuturor* colecțiilor acceptată de teorie) se spune că nu există și, prin urmare, Principiul Domeniului este incălcat.[23]

§11.5
Principiul soluției uniforme

Am văzut că soluțiile standard ale paradoxurilor teoriei mulțimilor nu au un succes deosebit nici măcar în acel domeniu limitat pentru care au fost proiectate. Dar o dată ce luăm în considerare tabloul mai larg, imaginea este și mai sumbră.

Dacă două paradoxuri sunt de genuri diferite, atunci este rezonabil să ne așteptăm ca acestea să aibă genuri diferite de soluție. Pe de altă parte, dacă două paradoxuri sunt de același gen, atunci este rezonabil să ne așteptăm ca acestea să aibă același gen de soluție. Generalizând: este firesc să ne așteptăm ca toate paradoxurile dintr-o familie de paradoxuri să aibă un singur gen de soluție. Orice soluție care poate aborda doar pe unii dintre membrii familiei nu poate fi privită ca o soluție care se adresează pertinent temei fundamentale în discuție.[24] Să numim această considerație Principiul Soluției Uniforme (PSU): același gen de paradox, același gen de soluție.

---

[23] O soluție întrucâtva diferită este sugerată de Maddy (1988). Maddy construiește o teorie a claselor peste o teorie a mulțimilor prin aplicarea tehnicilor lui Kripke (1975), pentru a obține clase propriu-zise care pot fi membri ai claselor propriu-zise. Paradoxurile sunt evitate prin aceea că logica pentru clasele propriu-zise este trivalentă. Problema acestei construcții este aceeași cu cea a construcției lui Kripke. Teoria rămâne consistentă doar pentru că anumite noțiuni legitime – și realmente necesare – nu pot fi exprimate în teorie. Negația exclusivă sau, echivalent, complementarea absolută nu poate fi exprimată, căci altfel ar reapărea paradoxul lui Russell.

[24] Un punct de vedere similar în legătură cu paradoxurile intensionale este expus în Priest (1991b).

PSU pune un accent deosebit pe noţîunea de *gen*. Pentru a ne convinge că două paradoxuri sunt de acelaşi gen trebuie să ne convingem că (a) există o structură comună pentru cele două paradoxuri şi că (b) această structură este cauza contradicţîilor. Condiţia (b) este deopotrivă esenţială şi anevoie de articulat. Am făcut ce mi-a stat în putinţă în acest sens în secţiunea 9.5.

O dată ce acest obstacol este depăşit, nu este greu să aplicăm PSU şi să demonstrăm că soluţiile ortodoxe ale paradoxurilor teoriei mulţimilor sunt inadecvate. Căci, după cum rezultă clar din secţiunea 9.2, cea de-a cincea antinomie este un paradox de exact acelaşi tip cu paradoxul lui Burali-Forti etc. Ramsey, este adevărat, nu ar fi clasificat paradoxul în Grupul A, întrucât acesta conţine cuvântul „gând", dar, după cum am argumentat deja (secţiunea 10.1), acesta este un criteriu superficial şi este foarte clar că, din punct de vedere structural, acest paradox aparţine paradoxurilor infinităţiî absolute. Cu toate acestea, soluţiile ortodoxe ale paradoxurilor teoriei mulţimilor nu aduc nici un fel de atingere acestui paradox. Căci, în mod notoriu, putem, într-un sens, să avem un gând al cărui conţinut este un obiect non-existent, după cum am arătat în secţiunea 6.9. Şi nici nu este de vreun folos să se pretindă că *T* este o clasă propriu-zisă. Căci chiar şi in cazul in care clasele propriu-zise nu pot fi membri ai altor clase, este clar că putem totuşi să gândim despre acestea. Fiecare propunere este, prin urmare, o *ignoratio*.

§11.6
... şi paradoxurile de incloziune

Tocmai am văzut că PSU arată că soluţiile ortodoxe ale paradoxurilor teoriei mulţimilor reprezintă un eşec, chiar şi pentru paradoxurile care privesc limita iterabilului. O altă aplicaţie a acestui principiu are consecinţe mult mai profunde.

După cum am văzut (secţiunea 9.6), Russell susţinea că toate paradoxurile auto-referinţei aparţin unei singure familii şi, în consecinţă, au o singură soluţie: o aplicaţie strictă a teoriei ordinelor. Am

văzut şi că Ramsey împărţea paradoxurile in două familii distincte şi deci îşi permitea (conform PSU) să ofere un gen diferit de soluție pentru fiecare familie (secțiunea 10.4). Cu aproape nici o excepţie, de la Ramsey încoace, logicienii au acceptat că există două familii aici; astfel, aproape toate soluţiile post-Ramsey au fost îndreptate sau împotriva Grupului A, sau împotriva Grupului B.

Dar intuiția lui Russell era corectă. Toate paradoxurile tradiţionale ale auto-referinţei sunt contradicţii de incloziune, adică structura descrisă în Schema Incloziunii explică toate aceste contradicţii. Aşadar, conform PSU, nu am putea fi satisfăcuţi decât de o soluţie unificată a familiei. Furnizează vreuna dintre soluţiile existente aşa ceva?

Am discutat soluţiile contemporane ale paradoxurilor in secţiunile 10.6 şi 10.7. Acestea nu se aplică deloc la paradoxurile din Grupul A: nu privesc totalităţi, infinitatea absolută sau altceva de acest fel. Similar, soluţiile ortodoxe ale paradoxurilor teoriei mulţimilor nu funcţionează pentru paradoxurile din Grupul B. Împrejurarea dacă pot fi aplicate sau nu la paradoxurile Bii (Mincinosul etc.) depinde de ceea ce considerăm a fi purtători ai adevărului: dacă aceştia sunt Propoziţii, atunci incloziunile (precum *Tr*) sunt, după câte s-ar putea presupune, infinităţi absolute, astfel că existenţa şi natura acestor infinităţi pot fi relevante; dacă purtătorii adevărului sunt propoziţiile, atunci incloziunile sunt numai numărabile, deci comportamentul infinităţilor absolute este irelevant. Dar în orice caz, pentru paradoxurile Bi (paradoxurile definibilităţii), incloziunile sunt întotdeauna numărabile (cum este *DOn*) sau finite (cum este DN_{99}) şi astfel *existenţa acestora este garantată* de Doctrina Limitării Mărimii.

Aşadar, nici una dintre soluţiile post-Ramsey nu se aplică la toate contradicţiile de incloziune. Chiar dacă soluţiile ortodoxe ar funcţiona în domeniul pentru care au fost proiectate să funcţioneze (ceea ce am văzut că nu se întâmplă), această observaţie ar fi suficientă prin sine pentru a le nărui.

§11.7
Teorii unificate

Chiar dacă Ramsey ar fi avut dreptate şi paradoxurile din Grupurile A şi B ar fi distincte, poziţiile contemporane faţă de cele două familii şi soluţiile acestora nu ar fi mai norocoase. Nu este suficient să ai câte o soluţie pentru paradoxurile din fiecare grup, dacă aceste două soluţii sunt incompatibile. Cele mai importante două teorii din fizica modernă, Teoria Cuantică şi Teoria Generală a Relativităţii, oricât de bune ar fi fiecare dintre ele în propriul lor domeniu, apar a fi reciproc incompatibile. Aşadar, cel puţin una este falsă (şi probabil amândouă sunt false). Fizicienii realizează această situaţie, iar cercetarea este orientată către formularea unei teorii unificate adecvate, Mecanica Cuantică Relativistă, care să sintetizeze punctele tari ale ambelor teorii.[25]

Logicienii au fost prea puţin înclinaţi să reflecteze asupra compatibilităţii soluţiilor ortodoxe ale paradoxurilor din Grupurile A şi B. Dar să presupunem că adoptăm sau soluţia lui Zermelo, sau pe cea a lui von Neumann pentru paradoxurile din Grupul A. Ce am putea spune despre paradoxurile din grupul B? S-ar putea arăta că noţiunile de adevăr etc. nu se întâlnesc în limbajul teoriei mulţimilor şi deci că paradoxurile nu apar. Dar aceasta nu înseamnă a rezolva problema, ci a-i întoarce spatele. În fapt, set-teoreticienii operează cu noţiunile de adevăr, definibilitate etc.: acestea sunt părţi integrante ale cercetării model-teoretice a teoriei mulţimilor. Într-un astfel de context, aceste noţiuni sunt considerate ca fiind exilate într-o „metateorie“. În măsura în care aceasta este in vreun fel o soluţie a paradoxurilor semantice, este una tarskiană şi deci include tehnica parametrizării, care, după cum am văzut (secţiunea 10.7), este inadecvată. Dar chestiunea fundamentală în contextul de faţă este că această soluţie este incompatibilă cu soluţia paradoxurilor

---

[25] Vezi Davies (1984), pp. 142 şi urm.; vezi, de asemenea, Joseph (1980).

teoriei mulţimilor. Căci, în metateoria acesteia, domeniul cuantificării, despre care teoria-obiect ne spune că nu există, este postulată ca existând!

Situația fundamentelor logicii este, prin urmare, tot atât de cronică precum este cea din fundamentele fizicii. Dar spre deosebire de fizicieni, logicienii au ignorat problema; în schimb, ei se impacă cu aceasta printr-un fel de schizofrenie profesională.[26]

§11.8
Paradoxurile lui Curry

Deşi ceea ce urmează este o digresiune, acesta pare a fi locul potrivit pentru a spune un cuvânt despre un alt gen de paradox care este legat de unele paradoxuri pe care le-am discutat şi care, de asemenea, se intersectează cu clasificarea lui Ramsey: paradoxurile lui Curry. Unele dintre paradoxurile pe care le-am discutat procedează prin stabilirea unei propoziții de forma $\alpha \leftrightarrow \neg\alpha$. (Toate paradoxurile din Grupul Bii şi unele paradoxuri din Grupul A, în mod remarcabil cel al lui Russell, procedează în acest fel, dar nu şi paradoxurile din Grupul Bi şi *nici* celelalte paradoxuri din Grupul A.) Pentru fiecare dintre paradoxurile de acest gen, putem forma un nou paradox prin înlocuirea uniformă a lui $\neg\alpha$ cu $\alpha \to \beta$, unde β este o formulă oarecare sau, mai simplu, cu $\alpha \to \bot$, unde $\bot$ este o constantă logică ce implică orice. Folosind Principiul Absorbției ($\alpha \to (\alpha \to \beta) \vdash \alpha \to \beta$), putem infera atunci $\alpha \to \bot$ şi de aici α şi de aici $\bot$.* (Vezi Priest (1987), secţiunea 6.2).

---

[26] Aceste chestiuni sunt discutate în detaliu în Priest (1987), secţiunile 2.4 şi 2.5 şi în Mayberry (1977).

* Argumentul decurge după cum urmează:

1.	$\alpha \leftrightarrow (\alpha \to \bot)$	
2.	$\alpha \to (\alpha \to \bot)$	2, prin def. $\leftrightarrow$ şi $\wedge$-eliminare
3.	$\alpha \to \bot$	3, prin Principiul Absorbției

Aceste paradoxuri corespund Schemei Incloziunii? Da şi nu, în funcţie de ceea ce este $\rightarrow$. Dacă $\rightarrow$ este un condiţional material, atunci, in cele mai multe logici, $\alpha \rightarrow \bot$ este echivalentă logic cu $\neg\alpha$ şi deci versiunea de tip Curry a fiecărui paradox este în mod esenţial aceeaşi cu versiunea iniţială. Dacă, pe de altă parte, $\rightarrow$ este un condiţional non-material (de exemplu un condiţional strict), atunci $\alpha \rightarrow \bot$ şi $\neg\alpha$ sunt noţiuni complet diferite. (Evaluarea adevărului primei formule într-o lume cere o consideraţie despre ceea ce se întâmplă în alte lumi; evaluarea adevărului celei de-a doua formule într-o lume nu cere aşa ceva.) În acest caz versiunile de tip Curry ale paradoxurilor aparţin unei familii complet diferite. Paradoxurile de acest fel nu implică negaţia şi, *a fortiori*, nici contradicţia. Prin urmare, aceste paradoxuri nu au nimic de a face cu contradicţiile la limita gândirii.

Concluzie

Să părăsim digresiunea. În ultimele două capitole am încheiat, *inter alia*, o trecere în revistă a soluţiilor contemporane principale ale contradicţiilor de incloziune. După cum am văzut, soluţiile nu sunt adecvate nici măcar în domeniile limitate pentru care au fost îndeobşte proiectate. În plus, nu numai că aceste soluţii tind să fie reciproc incompatibile, dar abordarea pe bucăţi a lui Ramsey contravine PSU, precum şi faptului că toate aceste paradoxuri instanţiază o singură structură subiacentă: Schema Incloziunii. Singura abordare uniformă satisfăcătoare a tuturor acestor paradoxuri este cea dialetheică, întrucât ia contradicţiile paradoxale exact drept ceea ce par a fi. Limitele gândirii care sunt incloziuni sunt cu adevărat obiecte contradictorii.[27]

4.	$(\alpha \rightarrow \bot) \rightarrow \alpha$	2, prin def. $\leftrightarrow$ şi $\wedge$-eliminare
5.	α	4, 5, prin *Modus Ponens*
6.	$\bot$	4, 6, prin *Modus Ponens*

[27] Într-un mod destul de interesant, Hegel susţinea exact această concepţie despre paradoxul Mincinosului. Vezi remarcile sale despre Eubulide în volumul 1 al lucrării sale, *Prelegeri de istoria filosofiei*.

Noţiunea de incloziune joacă un rol central în paradoxurile autoreferinţei. Dar ar fi o greşeală să se presupună că relevanţa acestei noţiuni este limitată la acest domeniu. Un alt domeniu în care noţiunea de incloziune joacă un rol important este cel al filosofiei limbajului. De ce este aşa este o problemă care ne va preocupa în partea următoare a acestei cărţi şi în partea sa finală. Aceste părţi nu se ocupă cu tehnicisme logice (mulţi cititori vor răsufla uşuraţi auzind aceasta). Totuşi, înainte de a părăsi tehnicismele şi de dragul curiozităţii, voi da câteva detalii ale model-teoriei incloziunilor. Acestea vor prezenta interes doar pentru logicieni şi, strict vorbind, constituie o abatere de la scopul principal al cărţii. Ca atare, le-am plasat intr-o anexă care poate fi omisă fără nici un risc.

ANEXĂ TEHNICĂ

Introducere

Noțiunea de incloziune este, evident, stranie. Încă de la introducerea sa în secțiunea 9.4, am prezentat diferite argumente conform cărora există incloziuni. Cu toate acestea, întrucât este vorba despre o noțiune inconsistentă, ar putea exista îndoieli cu privire la faptul că aceste argumente funcționează, pur şi simplu pentru că, într-un sens, noțiunea este incoerentă. Scopul acestei anexe tehnice este acela de a atenua unele dintre aceste îndoieli.

O modalitate de a arăta că o noțiune este coerentă este aceea de a elabora un model al noțiunii respective. Aceasta este exact strategia pe care o voi adopta aici. Voi arăta că există modele ale condițiilor incloziunii în sensul standard al teoriei modelelor. Întrucât condițiile sunt inconsistente, acestea nu sunt modele ale logicilor clasice sau intuiționiste. Acestea sunt, şi trebuie să fie, modele ale unei logici paraconsistente.

Există multe logici paraconsistente.[1] Pentru scopurile mele, este suficient să considerăm cea mai simplă dintre aceste logici, sistemul *LP*, expus în Priest (1987), capitolul 5. În particular, în condițiile incloziunii, voi interpreta $\rightarrow$ ca pe un simplu condițional material (şi, în contexte paraconsistente, non-detaşabil*). Sarcina de a arăta că aceste condiții au modele non-triviale în care condiționalul este

---

[1] Pentru o trecere în revistă a acestora, vezi Priest, Routley şi Norman (1989), cap. 5. [Cititorul român interesat poate consulta traducerea în limba română a articolului la care face trimitere această notă din I. Lucica, D. Gheorghiu, R. Chirilă, *Ex falso quodlibet. Studii de logică paraconsistentă*, Bucureşti, Editura Tehnică, 2004, pp. 67-102].

* Adică un condițional care nu satisface *Modus Ponens*.

relevant, sau cel puţin detaşabil, este mai complexă şi necesită în continuare să fie realizată. (Sunt aproape sigur că această sarcină va fi realizată cu succes.)

Tehnicile folosite pentru a produce modelele în discuţie au fost iniţiate de Bob Meyer. Lucrarea sa iniţială este încă nepublicată, deşi este rezumată în Meyer (1976). Probabil că cea mai clară prezentare a tehnicilor menţionate se află în Meyer şi Mortensen (1984). În mod esenţial, aceste tehnici constau din a lua un model al unei teorii şi a-l colapsa* pentru a produce un model inconsistent. În cazul lui Meyer şi Mortensen, modelul colapsat este modelul standard al aritmeticii, iar modelele produse prin colapsarea acestuia sunt modele non-standard finite.

În ceea ce urmează, voi descrie pe scurt logica *LP*, după care voi enunţa lema corespunzătoare a colapsării.[2] În încheiere, voi aplica această lemă pentru a construi modele ale condiţiilor incloziunii. Nu voi încerca să fac detaliile inteligibile pentru non-logicieni, iar această anexă poate fi omisă de către cititorul nespecialist fără pierdere.[3]

1. Semantica LP

Limbajul *LP* este un limbaj de ordinul întâi cu conectorii $\neg$ şi $\wedge$ şi cuantorul $\forall$. $\exists$ şi $\vee$ sunt definiţi în modul obişnuit. De notat că $\varphi \rightarrow \psi$ este definit ca $\neg\varphi \vee \psi$. Există constante şi predicate, inclusiv predicatul identităţii. În principiu, nu există nici o problemă dacă limbajul conţine simboluri de funcţii. Totuşi, Lema Colapsării, in forma de care vom avea nevoie aici, eşuează, dacă limbajul conţine astfel de

* Întrucât autorul foloseşte în această anexă verbul *to collapse* şi formele sale într-un sens tehnic pentru care nu există nici un echivalent satisfăcător în limba română, am optat aici pentru redarea lui *to collapse* prin neologismul inventat „a colapsa" şi, ca urmare, a substantivului *collapse* pur şi simplu prin „colaps".

[2] Într-un sens, această colapsare este mai generală decât cea folosită de Meyer, deoarece se aplică la modele oarecare şi la relaţii de echivalenţă oarecare. Totuşi, colapsarea lui Meyer este mai puternică în alt sens, deoarece tratează nu numai conectori extensionali, ci şi un condiţional non-extensional.

[3] Materîalul din acest capitol este o parte din Priest (1992).

simboluri. Prin urmare, vom presupune că nu avem aceste simboluri, ceea ce, după cum vom vedea, nu reprezintă nici o pierdere.

O interpretare, $\mathcal{U}$ pentru acest limbaj este o pereche $\langle D, I\rangle$, unde D este domeniul non-vid al cuantificării, iar I este o funcţie care aplică fiecare constantă individuală în D şi fiecare predicat de n locuri, P, într-o pereche $\langle I^+(P), I^-(P)\rangle$, unde $I^+(P) \cup I^-(P) = D^n$. (De notat că reuniunea $I^+(P) \cup I^-(P)$ poate fi non-vidă.) Voi numi membrii perechii, respectiv, extensiunea pozitivă şi extensiunea negativă ale lui P. Pentru ca identitatea să aibă proprietăţile corespunzătoare, se cere, de asemenea, ca $I^+(=) = \{\langle x, x\rangle; x \in D\}$. *Limbajul lui* $\mathcal{U}$ este limbajul suplimentat cu o mulţime de constante individuale, câte una pentru fiecare membru al D. Pentru simplitate, luăm această mulţime ca fiind D însuşi şi specificăm că, pentru orice $d \in D$, $I(d) = d$.

Acum, fiecărei formule din limbajul lui $\mathcal{U}$, φ, i se atribuie o valoare de adevăr, $v(\varphi)$, din mulţimea $\{\{1\}, \{0\}, \{1,0\}\}$* prin următoarele clauze recursive:

$$1 \in v(P_{t1,\ldots,tn}) \Leftrightarrow \langle I(t_1), \ldots, I(t_n)\rangle \in I^+(P)$$
$$0 \in v(P_{t1,\ldots,tn}) \Leftrightarrow \langle I(t_1), \ldots, I(t_n)\rangle \in I^-(P)$$

$1 \in v(\neg\varphi)$ ddacă $0 \in v(\varphi)$
$0 \in v(\neg\varphi)$ ddacă $1 \in v(\varphi)$

$1 \in v(\varphi \wedge \psi)$ ddacă $1 \in v(\varphi)$ şi $1 \in v(\psi)$
$0 \in v(\varphi \wedge \psi)$ ddacă $0 \in v(\varphi)$ sau $0 \in v(\psi)$

$1 \in v(\forall x\varphi)$ ddacă pentru orice $d \in D$, $1 \in v(\varphi(x/d))$
$0 \in v(\forall x\varphi)$ ddacă pentru unii $d \in D$, $0 \in v(\varphi(x/d))$,

unde $\varphi(x/d)$ denotă formula φ cu toate apariţiile libere ale lui „x" înlocuite cu „d".

---

* Unde $\{1\}$ este valoarea *(numai) adevărat*, $\{0\}$ este valoarea *(numai) fals*, iar $\{1,0\}$ este valoarea *adevărat şi fals*.

Fie $\mathcal{U} = \langle D, I \rangle$ o interpretare; atunci $\mathcal{U}$ este un *model* pentru φ ($\mathcal{U} \models \varphi$) ddacă φ este adevărat în $\mathcal{U}$, i.e. $1 \in v(\varphi)$. Mulțimea de propoziții din limbajul lui $\mathcal{U}$ adevărate în $\mathcal{U}$ este numită *teoria* lui $\mathcal{U}$.

Merită a fi semnalate două fapte despre *LP*. Primul este acela că fiecare interpretare *LP* este un model al fiecărui adevăr al logicii clasice de ordinul întâi (cu identitate).[4] (Relația de consecință logică a *LP* şi cea a logicii clasice sunt, desigur, diferite.) Cel de-al doilea este acela că orice interpretare clasică standard este izomorfă cu o interpretare *LP* în care toate formulele atomice (şi deci toate formulele) iau valoarea $\{0\}$ sau valoarea $\{1\}$. În consecință, voi identifica pur şi simplu astfel de interpretări. Astfel, modelele teoriilor clasice sunt exact cazuri speciale ale modelelor *LP*.

2. Lema colapsării

Principalul rezultat tehnic de care avem nevoie este Lema Colapsării. Să ne îndreptăm acum atenția asupra acesteia. Fie $\mathcal{U}$ orice interpretare având domeniul D şi fie $\sim$ orice relație de echivalență pe D. Dacă $d \in D$, fie $[d]$ clasa de echivalență a lui d sub $\sim$. Definim o nouă interpretare, $\mathcal{U}^{\sim}$, al cărei domeniu este $\{[d]; d \in D\}$. Dacă c este o constantă care denotează pe d în U, atunci aceasta denotează pe $[d]$ în $\mathcal{U}^{\sim}$. Dacă P este un predicat de n locuri, atunci $\langle X_1, \ldots, X_n \rangle$ se află în extensiunea sa pozitivă (negativă) în $\mathcal{U}^{\sim}$ ddacă $\exists x_1 \in X_1, \ldots, \exists x_n \in X_n$ astfel încât $\langle x_1, \ldots, x_n \rangle$ se află în extensiunea pozitivă (negativă) a lui P în $\mathcal{U}$. Ceea ce face $\mathcal{U}^{\sim}$, de fapt, este pur şi simplu să identifice toți membrii lui D în orice clasă de echivalență, formând un individual compus care are toate proprietățile componentelor sale. Pot enunța acum:

Lema Colapsării

Fie φ o formulă oarecare; fie v 1 sau 0. Atunci, dacă v este în valoarea lui φ în $\mathcal{U}$, atunci v este în valoarea lui φ în $\mathcal{U}^{\sim}$.

---

[4] Vezi Priest (1987), p. 98.

Cu alte cuvinte, atunci când $\mathcal{U}$ este colapsat în $\mathcal{U}^{\sim}$, formulele nu îşi pierd valorile de adevăr: pot doar să le obţină. Lema Colapsării este fundamentala Teoremă Löwenheim–Skolem de descendenţă.* Dacă o teorie T are un model, $\mathcal{U}$, atunci T are un model de *orice* cardinalitate mai mică decât cea a lui $\mathcal{U}$ (unde, să notăm, = are extensiunea sa standard pozitivă). Pentru a obţine un model de cardinalitate k (mai mică decât cea a lui $\mathcal{U}$) alegem pur şi simplu o relaţie de echivalenţă pe domeniul lui $\mathcal{U}$ care are k clase de echivalenţă. (Un moment de reflecţie arată că există întotdeauna o astfel de relaţie de echivalenţă.) Rezultatul decurge apoi prin Lema Colapsării.

Nu voi demonstra aici Lema Colapsării. Demonstraţia se face printr-o inducţie directă asupra complexităţii formulelor şi poate fi găsită în Priest (1991c).[5] Ar trebui să se observe că, dacă limbajul ar conţine simboluri de funcţii, demonstraţia nu ar funcţiona: nu există nici o modalitate de a defini interpretările simbolurilor de funcţii în $\mathcal{U}^{\sim}$ pentru a ne asigura că, dacă termenul t denotează pe d în $\mathcal{U}$, atunci acesta denotează pe $[d]$ în $\mathcal{U}^{\sim}$, ceea ce este cerut pentru restul demonstraţiei.[6]

Acum, fie $\mathcal{U}$ o interpretare *LP* cu un domeniul alcătuit din cel puţin doi membri. Fie $\sim$ interpretarea construită prin colapsare. T şi $T^{\sim}$ sunt, respectiv, teoriile lui $\mathcal{U}$ şi $\mathcal{U}^{\sim}$. Atunci Lema Colapsării ne asigură că $T \subseteq T^{\sim}$. Desigur, $T^{\sim}$ poate extinde în mod propriu pe T. Dacă $\sim$ este orice altceva decât relaţia banală de echivalenţă care pune în legătură fiecare obiect al domeniului numai cu sine, atunci vor exista obiecte distincte, a şi b, astfel încât $a = b \in T^{\sim}$. Prin

---

* În original: *downward Löwenheim–Skolem Theorem*, denumire consacrată pentru această teoremă în literatura de specialitate de limbă engleză.

[5] Un rezultat similar este demonstrat în Dunn (1979).

[6] Cu toate acestea, dacă $\sim$ este o relaţie de congruenţă în raport cu funcţiile care sunt denotaţiile în $\mathcal{U}$ ale simbolurilor de funcţii, atunci putem defini denotaţiile simbolurilor de funcţii în $\mathcal{U}^{\sim}$ în felul obişnuit, iar acest fapt furnizează rezultatul necesar. În acest fel poate fi demonstrată o formă mai tare a Lemei Colapsării.

urmare, $T^{\sim}$ va fi inconsistentă chiar dacă T nu este inconsistentă. Pe de altă parte, cu condiţia ca $\sim$ să nu fie relaţia banală de echivalență care pune în legătură fiecare obiect cu fiecare alt obiect, vor exista obiecte distincte, a şi b, astfel încât $a = b \notin T^{\sim}$. Prin urmare, $T^{\sim}$ va fi non-banală.

3. *Un prim model al incloziunii*

Lema Colapsării poate fi aplicată la modelele standard şi la cele non-standard ale aritmeticii pentru a produce o varietate de modele non-standard. Acestea pot fi de diferite tipuri şi deocamdată nu este cunoscută o clasificare completă. Oricum, condițiile de care suntem interesaţi sunt set-teoretice, mai curând decât aritmetice. Ca atare, vom colapsa mai curând modele ale teoriei mulţimilor şi in special modele ale teoriei ZF. Prin urmare, făcând abstracţie de predicatul identităţii, vom considera că limbajul nostru conține un singur predicat binar, $\in$.

Înainte de a construi modelele, să reformulăm întrucâtva condițiile incloziunii. Să ne amintim că acestea sunt:

(1)	există $\Omega = \{y;\ \varphi(y)\}$, iar $\psi(\Omega)$		Existenţă
(2)	dacă $x \subseteq \Omega$ şi $\psi(x)$, atunci	(a) $\delta(x) \notin x$	Transcendență
		(b) $\delta(x) \in \Omega$	Închidere

Pentru a păstra simplitatea, vom presupune că $\psi(x)$ este „$x = x$" şi astfel că $\psi(x)$ este întotdeauna satisfăcută în mod banal. Astfel, modelăm de fapt nu numai Schema Incloziunii, ci şi schema lui Russell. Apoi, în fiecare model vom alege un obiect α din domeniul său şi vom lua $\varphi(y)$ ca fiind „$y \in \alpha$". Aşadar Ω va fi exact α, iar Existenţa va fi satisfăcută în mod banal; prin urmare, o putem ignora.

În fine, trebuie să eliminăm simbolurile de funcţii, deoarece nu putem asigura colapsul, dacă aceste simboluri sunt prezente. Simbolul de funcţie δ din Transcendenţă şi Închidere poate fi înlocuit,

intr-un mod standard, cu un simbol de relaţie funcţională. Dacă îl înlocuim în acest mod, condiţiile incloziunii devin:

(i) $\forall x \exists ! y Dxy$

(ii) $\forall x \forall y (x \subseteq \Omega \wedge Dxy \rightarrow y \notin x)$

(iii) $\forall x \forall y (x \subseteq \Omega \wedge Dxy \rightarrow y \in \Omega)$

(unde „!“ are înţelesul său obişnuit*). Aşadar, trebuie să găsim un model ale acestor trei condiţii.

Fie $\mathcal{U}$ un model (clasic) oarecare al ZF cu domeniul S. Fie $On(x)$ formula ZF care exprimă pretenţia că x este un ordinal. Mă voi referi la orice lucru care satisface $On(x)$ în $\mathcal{U}$ ca la un ordinal şi atunci când mă voi referi la ordinea acestora, voi înţelege pur şi simplu ordinea în $\mathcal{U}$ Ne vor interesa relaţiile de echivalenţă pe S care lasă la o parte non-ordinalele şi identifică anumite ordinale.

Fie Dxy formula $log(x, y)$, i.e. formula ZF care exprimă faptul că y este ultimul ordinal mai mare decât orice ordinal din x. Fie Ω un ordinal oarecare α. Atunci (i) şi (ii) sunt adevărate în orice model al ZF şi deci în orice model colapsat. (Căci (i) ne aminteşte că orice *mulţime* de ordinale are o limită superioară.) Prin urmare, mai trebuie doar să alegem o relaţie de echivalenţă care face pe (iii) adevărată în modelul colapsat.

Fie ~ relaţia de echivalenţă care identifică orice ordinal mai mare decât α cu α. Fie c şi d oricare doi membri ai S şi fie $\theta(y)$:

$$c \subseteq \Omega \wedge log(c, y) \rightarrow y \in \Omega$$

Dacă d nu este un ordinal, atunci $\neg log(c, d)$ este adevărată în $\mathcal{U}$ Aşadar, $\theta(d)$ este adevărată în $\mathcal{U}$ şi deci în $\mathcal{U}^{\sim}$. Dacă d este un ordinal $< \alpha$, atunci $d \in \Omega$ este adevărată în $\mathcal{U}$ şi deci în $\mathcal{U}^{\sim}$. Dacă d este un ordinal $\geq \alpha$, atunci, pentru cel puţin un ordinal β, $d \in \beta$ este

* Adică exprimă unicitatea, astfel că „∃!“ se citeşte „există un unic ... astfel încât ...“.

adevărată în $\mathcal{U}$, deci $d \in \Omega$ este adevărată în $\mathcal{U}^{\sim}$ (întrucât α a fost identificat cu β). Aşadar, $\forall y\theta(y)$ este adevărată în $\mathcal{U}^{\sim}$; rezultă (iii). Merită semnalat faptul că în $\mathcal{U}^{\sim}$, Ω este exact mulţimea tuturor ordinalelor.

4. Modele mai complexe

Modelul $\mathcal{U}^{\sim}$ din secţiunea anterioară consideră că oricare două ordinale mai mari decât α sunt identice (şi diferite). Ca atare, structura ordinală este oarecum anostă dincolo de α. Există, totuşi, modele mult mai interesante.

Pentru unul dintre aceste modele, să spunem că, dacă $^{\sim}$ identifică pe α cu $\alpha + 1$, atunci α este un *punct fix* pentru $^{\sim}$. Acum, fie toate ca mai sus, cu excepţia faptului că $^{\sim}$ este o relaţie de echivalenţă cu α ca *punct fix*. Încă o dată, trebuie să verificăm doar condiţia (iii). Pentru aceasta, avem de considerat patru cazuri. Dacă d nu este un ordinal, atunci, ca mai sus, $\theta(d)$ este adevărată in $\mathcal{U}^{\sim}$. Dacă d este un ordinal $< \alpha$, atunci $d \in \Omega$ este adevărată în $\mathcal{U}$ şi, prin urmare, $\theta(d)$ este adevărată în $\mathcal{U}$ şi deci în $\mathcal{U}^{\sim}$. Dacă d este α, atunci, întrucât α şi $\alpha + 1$ au fost identificate, iar $\alpha \in \alpha + 1$ în $\mathcal{U}$, $d \in \Omega$ este adevărată în $\mathcal{U}^{\sim}$şi tot aşa este $\theta(d)$. În fine, să presupunem că d este un ordinal $\geq \alpha + 1$. Dacă x este o submulţime a lui α in $\mathcal{U}$, atunci ultimul ordinal mai mare decât orice membru al lui x nu trebuie să fie mai mare decât α. Aşadar, negaţia antecedentului lui $\theta(d)$ este adevărată în $\mathcal{U}$; prin urmare, $\theta(d)$ este adevărată in $\mathcal{U}$ şi deci în $\mathcal{U}^{\sim}$. Prin urmare, are loc (iii).

Colapsul pe care tocmai l-am examinat arată că lucrurile nu trebuie să degenereze la limită, Ω: poate exista consistenţă dincolo de aceasta. De exemplu, dacă $\beta > \alpha + 1$, atunci $\beta \in \Omega$ nu este adevărată în $\mathcal{U}^{\sim}$. Pot de asemenea să existe limite dincolo de limite. Dacă α şi β sunt puncte fixe ale $^{\sim}$, (unde $\beta > \alpha + 1$), atunci, atât cazul în care φ este $x \in \alpha$, cât şi cel in care φ este $x \in \beta$ vor satisface schema incloziunii.

Relaţiile de echivalenţă considerate până acum au fost relativ speciale, dar putem arăta că schema lui Russell poate fi modelată dată fiind o relaţie *oarecare* non-banală de echivalenţă pe ordinale. Dacă ~ este orice astfel de relaţie, există unii α şi β cu $\alpha < \beta$ astfel încât α şi β sunt identificate. De această dată, fie Ω $\alpha + 1$ şi fie Dxy $x = y$. Este uşor de arătat că (i) şi (ii) au loc în $\mathcal{U}$ şi deci în $\mathcal{U}^{\sim}$. (iii) este acum:

$$x \subseteq \Omega \wedge y = \beta \rightarrow y \in \Omega$$

Dacă d nu este β, atunci d satisface negaţia antecedentului acestei condiţii în $\mathcal{U}$ şi deci în $\mathcal{U}^{\sim}$. Dacă d este β, atunci d satisface consecventul in $\mathcal{U}^{\sim}$, întrucât $\alpha \in \alpha + 1$ în $\mathcal{U}$ şi α este identificat cu β în $\mathcal{U}^{\sim}$. Aşadar, (iii) este adevărată în $\mathcal{U}^{\sim}$.

În acest model, ordinalele dintre α şi β formează o serie de numere deopotrivă mai mari şi mai mici decât β, i.e. decât α. Desigur, putem face ca lucrurile să fie mai complicate, identificând unul dintre aceste numere cu un număr mai mare ca β, să spunem. Nu ştiu ce proprietăţi au aceste identificări sau alte identificări mai complexe.

Concluzie

Cele de mai sus reprezintă doar un eşantion de modele pentru Schema Incloziunii care pot fi construite prin colapsare; pot fi produse alte modele de acest fel pe diferite căi. De exemplu, în loc de ordinale, putem identifica etape ale ierarhiei cumulative. Alternativ, se ştie că există modele (*LP*) ale ZF plus Schema naivă a Comprehensiunii.[7] Dacă pornim de la unul dintre aceste modele, in loc de a porni de la un model simplu pentru ZF, atunci vom obţine modele colapsate care satisfac atât Comprehensiunea, cât şi ZF şi condiţiile incloziunii. Bănuiesc că un studiu mai sistematic al modelelor colapsate va furniza un număr de rezultate interesante.

---

[7] Vezi Restall (1992), anexa.

Partea a 4-a

Limbajul şi limitele sale

A spune că „totul este Dao“ ajunge aproape de esenţă, dar chiar în momentul în care ajunge la aceasta, cuvintele se spulberă în nonsens. Căci ne aflăm aici la o limită la care cuvintele se prăbuşesc, deoarece ele presupun intotdeauna un înţeles dincolo de ele însele – şi aici nu există nici un înţeles dincolo.

ALAN WATTS, *The Way of Zen*

12. UNITATEA GÂNDIRII

Introducere

Tema care ne preocupă în această carte este cea a limitelor gândirii. Am examinat felul în care contradicţiile la limitele gândirii de care ne-am ocupat până acum iau o formă foarte precisă în contradicţiile de incloziune ale auto-referinţei. Povestea nu se încheie, insă, aici. După cum am văzut în cea de-a doua parte a cărţii, formularea clasică a problemei a fost dată de Kant, care punea chestiunea în termenii limitelor raţiunii. Pentru propriile sale motive, secolul XX a formulat temele filosofice în termenii limbajului. Prin urmare, nu este surprinzător că tema limitelor gândirii apare în forma sa contemporană tot ca o preocupare privitoare la aspecte ale limbajului. În această parte a cărţii de faţă ne vom îndrepta atenţia asupra limbajului.

Este firesc ca o teorie a limbajului să aibă implicaţii cu privire la ceea ce poate fi exprimat şi la ceea ce nu poate fi exprimat. Vom vedea că teoriile moderne ale limbajului par a expedia unele lucruri foarte importante – de obicei pe ele însele – dincolo de limitele exprimării. Prin urmare, contradicţiile la limitele gândirii apar aici într-o nouă infăţişare. În această parte a cărţii vom examina o serie de abordări moderne ale înţelesului, urmărind această problemă. Principala noastră preocupare nu va fi aceea de a evalua aceste teorii, ci mai curând aceea de a examina consecinţele lor.

Vom începe prin a examina în acest capitol una dintre figurile fondatoare ale filosofiei contemporane ale limbajului: Frege. Ne vom îndrepta apoi atenţia asupra lui Wittgenstein din *Tractatus*. Principala noastră preocupare de-a lungul acestui capitol va fi unitatea gândirii.

§12.1
Frege, concept şi obiect

Marele proiect al vieţii lui Frege a fost acela de a demonstra că matematica (sau cel puţin analiza matematică) era logică. La sfârşitul vieţii sale, acest proiect zăcea în ruine. Descoperirea paradoxului lui Russell i-a dat o lovitură din care nu şi-a mai revenit. Ca o parte subsidiară a acestui proiect, Frege a formulat o filosofie sistematică a limbajului. Claritatea şi forţa structurii acesteia nu mai fuseseră atinse până atunci. Ironic, această parte a fost să fie una dintre influenţele majore asupra filosofiei secolului XX.

Nu ne vor preocupa toate punctele de vedere ale lui Frege despre limbaj, ci numai acelea care stabilesc locul unei anumite *aporia*. Articolele fundamentale sunt „Funcţie şi concept", „Despre sens şi referinţă" şi în special „Despre concept şi obiect".[1] Conţinutul acestor articole este atât de bine cunoscut, încât o expunere extinsă este prea puţin necesară.[2]

Frege lua distincţia tradiţională dintre subiect şi predicat şi o reformula pentru propriile sale scopuri. În locul categoriei de subiect, Frege propune categoria *nume*. Această categorie este mai largă decât cea tradiţională, întrucât include acele locuţiuni substantivale care apar *în interiorul* predicatului, dar este şi mai îngustă decât categoria tradiţională, întrucât exclude expresii cuantificate precum

---

[1] Toate acestea pot fi găsite în Geach and Black (1960), la care se fac trimiterile, dacă nu se specifică altfel. [Vezi traducerea românească de Sorin Vieru a articolelor „Funcţie şi concept" şi „Despre concept şi obiect" în Gottlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1977 şi traducerea românească a articolului „Despre sens şi referinţă" în antologia „Logică şi filosofie", apărută sub îngrijirea lui M. Târnoveanu şi Gh. Enescu la Editura Politică, 1966, unde titlul original al articolului lui Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, a fost tradus prin „Sens şi semnificaţie"; am optat aici pentru „referinţă" ca un echivalent mai potrivit pentru *Bedeutung*. Numerele de pagină corespund acestor traduceri.]

[2] Un rezumat sumar, dar clar, poate fi găsit în introducerea la Furth (1967). O discuţie extinsă poate fi găsită în uriaşa Dummett (1973).

„toţi oamenii". Rămânem cu nume proprii şi descripţii definite. În locul categoriei de predicat, Frege propune categoria *termen conceptual*. Un termen conceptual este ceea ce rămâne după ce numele sunt eliminate dintr-o propoziţie. Astfel, în „Oswald a fost luat drept asasinul lui Kennedy", „Oswald" şi „asasinul lui Kennedy" sunt nume, iar „a fost luat drept" este un termen conceptual.

Frege a reformulat, de asemenea, distincţia tradiţională dintre două noţiuni ale înţelesului: conotaţie şi denotaţie. El distingea intre sensul (*Sinn*) unei unităţi lingvistice şi referinţa (*Bedeutung*) acesteia. Potrivit lui Frege, toate unităţile lingvistice au deopotrivă un sens şi o referinţă (denotaţie). Denotaţia unui nume este un obiect; denotaţia unui termen conceptual este un concept. Denotaţia unui enunţ este o valoare de adevăr (adevărat sau fals). Sensul unei unităţi lingvistice este, în general, ceea ce determină care obiect/ concept/valoare de adevăr este referinţa sa corectă. În cazul unui enunţ, aceasta este gândul (obiectiv) exprimat de enunţul respectiv (Propoziţia exprimată de enunţul respectiv).

Cât de mult din toate acestea poate fi apărat este o discuţie care nu ne este necesară aici.[3] Următoarea intuiţie a lui Frege poate fi pusă cu greu la îndoială. Este vorba despre faptul că înţelesul unei expresii lingvistice compuse este, într-un sens, o funcţie de înţelesurile părţilor sale. (Acest fapt este numit în mod obişnuit „compoziţionalitate"). Frege considera că, în general, referinţa unei expresii este o funcţie de referinţele părţilor sale şi că sensul unei expresii este o funcţie de sensurile părţilor sale.

Ajungem acum la întrebarea crucială: cum produc sensurile/ referinţele părţilor sensurile/referinţele întregului? Este clar că înţelesul unui întreg este, într-un sens, o unitate: gândul că Brutus l-a ucis pe Cezar, de exemplu, este un gând unitar. Prin urmare, nu este doar o amestecare a înţelesurilor părţilor sale: ⟨sensul lui „Brutus", sensul lui „l-a ucis pe", sensul lui „Cezar"⟩. Într-un fel, părţile trebuie să co-opereze. Dar cum? Frege răspunde foarte detaliat la această întrebare în privinţa referinţei, astfel că îl voi urma aici pe Frege. Este clar că o poveste paralelă poate fi relatată despre sens.

---

[3] Discuţii detaliate pot fi găsite în Dummett (1973).

Potrivit lui Frege, un concept este o funcţie, cum este funcţia matematică sin, care pune în corespondenţă un număr cu un alt număr. Un concept este o funcţie care pune în corespondenţă un obiect cu o valoare de adevăr. Aceasta nu rezolvă problema, deoarece exact aceeaşi problemă apare privitor la o funcţie şi argumentele sale: „sin(π)“ este o expresie care se referă la o entitate unitară (numărul zero) şi este întru totul diferită de $\langle \sin, \pi \rangle$.[4] Soluţia lui Frege la această problemă este aceea că o funcţie este, într-un sens, în mod inerent „lacunară“*. Obiectele (argumentele funcţiei) pot umple lacunele, dând completarea. În formularea sa** (p. 249):

> argumentul nu face parte din funcţie, însă contribuie împreună cu funcţia la constituirea unui întreg complet; căci funcţia prin ea însăşi trebuie caracterizată ca incompletă, ca cerând o întregire, sau ca nesaturată. În această privinţă, funcţiile se deosebesc în mod fundamental de numere [i.e. de obiecte].

Cuvintele „incompletă“, „nesaturată“ etc. sunt, desigur, metafore. Frege era conştient de acest fapt, dar nu putea face altfel; nici eu nu pot. Se pare că în această privinţă am ajuns la capătul resurselor.

§12.2
Conceptul cal

După cum este clar, conceptele şi obiectele sunt *genuri* complet diferite de lucruri şi trebuie să fie aşa, deoarece conceptele îndeplinesc un gen complet diferit de funcţie in compunerea gândurilor.

Dar aceasta pune o problemă extrem de neplăcută pentru Frege.[5] Căci, întrucât conceptele nu sunt obiecte, ele nu pot fi numite sau,

---

[4] Un matematician ar putea spune că 0 este *aplicarea* funcţiei sin la π: $Ap(\sin, \pi)$. Dar aceasta nu rezolvă problema, ci doar o transferă asupra acestei noi expresii funcţionale.

* În original: „gappy“.

** Din „Funcţie şi concept“.

[5] Unele dintre argumentele care urmează sunt expuse mai pe larg în Black (1968).

altfel spus, nu se poate face referire la ele cu ajutorul unei locuțiuni substantivale. Dar ar părea că este clar că ne putem referi la un concept cu ajutorul unei locuțiuni substantivale; de pildă, pentru a utiliza faimosul exemplu al lui Frege (datorat lui Kerry): conceptul *cal*. Frege era perfect conştient de această problemă. În formularea sa* (pp. 292-293):

Cuvintele „conceptul 'cal'" desemnează un obiect, dar tocmai de aceea ele nu desemnează un concept, în accepția pe care eu o dau acestui cuvânt.

Aceasta ridică, totuşi, o problemă mai serioasă. Dacă „conceptul *cal*" nu se referă la un concept, atunci o serie de pretenții despre concepte ar apărea a fi problematice. De exemplu, să considerăm pretenția conform căreia Phar Lap cade sub conceptul *cal*. *Căderea sub* este o relație dintre un obiect şi un concept. Aşadar, acest enunț este fals. În această situaţie şi în situaţii similare, ceea ce ar dori cineva să exprime în mod normal prin acest enunț ar putea fi exprimat în alte moduri. De exemplu, cineva ar putea spune pur şi simplu: Phar Lap este un cal. Dar în alte situaţii acest gen de exprimare este imposibil. De exemplu, nu există o parafrază similară pentru: conceptul *cal* a fost considerat de Frege.

În realitate, problema nu este atât cea a folosirii unei descripții definite, cum este cea a folosirii predicatului „este un concept" însuşi, care ne permite să formăm descripția. Pentru a spune ceea ce trebuie să spună, predicatul trebuie să se aplice la concepte; totuşi, ca toate predicatele (de ordinul întâi), trebuie să se aplice la obiecte; dacă îl alăturăm unei expresii care se referă la un concept, atunci apar nonsensuri, de exemplu: este un cal este un concept.

Ramificaţiile acestei situaţii sunt clare. Frege trebuie să poată vorbi despre concepte pentru a-şi exprima propria sa teorie. Totuşi, el nu poate face aceasta (cu înțeles) potrivit propriei sale teorii. De exemplu, să considerăm pretenția conform căreia toţi termenii conceptuali denotă concepte, i.e. pentru fiecare termen conceptual există

* Din „Despre concept şi obiect".

un concept pe care termenul respectiv îl denotă. Orice satisface „este un concept“ este un obiect. Aşadar, acest enunț este fals. Sau să considerăm pretenţia conform căreia conceptele sunt nesaturate. Orice satisface „este un concept“ este un obiect şi deci este saturat. Încă un exemplu, intre altele, cu cuvintele lui Frege: el spune* (p. 256): „un concept este o funcţie a cărei valoare este întotdeauna o valoare de adevăr“. Orice satisface „este un concept“ este un obiect şi deci nu o funcție.[6] Pentru a spune ceea ce trebuie să spună, Frege are nevoie de un predicat care se aplică la concepte, iar un astfel de predicat este exact ceea ce nu poate avea.

Vedem că rezultatul concepției lui Frege este acela de a plasa multe, inclusiv propria sa teorie, dincolo de limitele exprimabilului. Frege recunoaşte aceasta şi este în mod evident stânjenit de situație** (p. 304):[7]

De bună seamă, aici, în calea comunicării dintre mine şi cititor se ridică un obstacol cu totul aparte. O anumită constrângere lingvistică face ca expresiile pe care le folosesc, atunci când sunt luate literal, să-mi trădeze uneori gândul, întrucât, deşi ceea ce am în vedere este un concept, ceea ce este denumit este un obiect. Sunt pe deplin conştient de faptul că în aceste cazuri se presupune că cititorul ar fi gata să-mi iasă în întâmpinare la jumătatea drumului, înțelegând *cum grano salis* afirmațiile mele.

Dar Frege nu era îndeajuns de stânjenit. Una este ca misticii, cum era, probabil, Cusanus, să susțină concepții despre care tot ei susțin că sunt inefabile, şi cu totul alta este să procedeze aşa un om de ştiință, cum era Frege.

Într-un eseu ulterior şi, la vremea respectivă, nepublicat (c1892), Frege revine la temă şi îi oferă o soluţie. El sugerează că ne putem referi la un concept cu ajutorul unei clauze „ceea ce“, ca în „pentru

---

* În „Funcţie şi concept“.

[6] Din acelaşi motiv, predicatul „este o funcţie“ este problematic, ceea ce înrăutăţeşte şi mai mult situaţia.

** În „Despre concept şi obiect“.

[7] Vezi, de asemenea, ultimul paragraf de la p. 305.

ceea ce stă 'este un cal'". Calitatea acestor clauze constă din aceea că ele însele pot fi folosite predicativ. Să considerăm, de exemplu, propoziția: Frege este ceea ce sunt şi eu, un filosof-logician. În acest fel, putem spune, de exemplu, Phar Lap este pentru ceea ce stă „este un cal".

Construcția nu sună prea bine la ureche, dar în orice caz, stratagema nu realizează ceea ce este cerut. Căci, dacă o clauză „ceea ce" trebuie să fie interpretată predicativ, atunci, de exemplu, pretenția „pentru ceea ce stă 'este un cal' a fost considerată de Frege" este un non-sens. La fel stau lucrurile cu pretenția: „pentru ceea ce stă 'este un cal' nu este un obiect" etc. Şi astfel nu putem elimina prin parafrazare toate lucrurile pe care trebuie să le spunem.

Mai important decât atât, sugestia lui Frege nu rezolvă problema fundamentală, care, după cum am văzut, era aceea că el nu dispunea de nici un predicat care se aplică la concepte. În discuția sa asupra problemei, Dummett ((1973), pp. 211-222) sugerează că „este un concept" trebuie evitată ca pseudo-expresie. Avem nevoie, în schimb, de un predicat de ordinul doi corespunzător, i.e. de o expresie, cum este o expresie cuantificată, care se alătură unui predicat obişnuit pentru a alcătui o propoziție. Sugestia lui Dummett este „Orice sau este ..., sau nu este ...". Dacă folosim majuscule ca variabile pentru concepte, aceasta este $\forall y(Xy \vee \neg Xy)$. Totuşi, această sugestie nu va rezolva problema – dacă problema este aceea de a exprima teoria lui Frege. Să considerăm, de exemplu, pretenția că orice concept este nesaturat. Aceasta devine: $\forall X(\forall y(Xy \vee \neg Xy) \rightarrow X$ este nesaturat) sau, mai simplu, $\forall X(X$ este nesaturat). Construcția ridică problema inteligibilității cuantificării de ordinul doi în contextul de față. Lăsând, însă, la o parte această problemă, avem în continuare problema predicatului „este nesaturat", care este un predicat obişnuit de ordinul întâi; şi astfel, această propoziție este un non-sens.

Probabil că ar putea fi găsită o modalitate de a reprofila predicatul ca un predicat convenabil de ordinul doi (deşi mă îndoiesc), dar necazurile nu s-au încheiat. Să considerăm pretenția conform căreia termenii conceptuali se referă la concepte, i.e. $\forall x(x$ este un termen

conceptual → $\exists Y(x$ se referă la $Y))$. Aceeaşi problemă apare relativ la predicatul „se referă la", iar de această dată nu există nici o modalitate de a-l reprofila, pur şi simplu deoarece trebuie să fim îndreptăţiţi să spunem că numele se referă la obiecte şi deci „se referă la" trebuie să fie un predicat care este de ordinul întâi în privinţa ambelor sale argumente. Dacă s-ar răspunde că relaţiile de referinţă pentru nume şi termeni conceptuali trebuie să fie diferite, atunci nu putem spune cu Frege că ((c1892), p. 118):

Fiecărui termen conceptual sau nume propriu îi corespunde, ca o regulă, un sens şi un înțeles [o referință], în accepția pe care eu o dau acestor cuvinte.

sau că referinţa unei expresii lingvistice complexe este o funcţie de referinţele părţilor sale.

De fapt, nu putem face nici o generalizare asupra obiectelor şi conceptelor, cum face adesea Frege, şi nu putem spune nici măcar că obiectele şi conceptele sunt diferite; de exemplu ((c1892), p. 120):

Din ceea ce am spus rezultă că obiectele şi conceptele sunt fundamental diferite şi nu pot fi puse unele în locul celorlalte.

Orice încercare de a exprima aceasta în aşa fel încât „este un concept" să fie parafrazat ca un predicat de ordinul doi are drept rezultat un non-sens.

Vedem că remediul Frege/Dummett nu va rezolva problema fundamentală a lui Frege. S-ar putea crede că unele modificări minore ale concepţiei lui Frege ar înlătura această problemă, lăsând intactă concepția, sau că problema este generată de o doctrină fregeană alambicată şi falsă, care trebuie înlăturată oricum. Nici una dintre aceste opinii nu este corectă, dar să lăsăm lucrurile aici pentru moment şi să trecem la Wittgenstein.

§12.3
Wittgenstein şi limitele gândirii

După cum este binecunoscut, scrierile lui Frege au avut o influenţă importantă asupra lui Wittgenstein din prima perioadă. Totuşi, nu acelaşi lucru se poate spune despre stîlul în care scria Wittgenstein: Frege este direct, clar şi precis; *Tractatus*-ul este criptic, aforistic şi abscons. Cu toate acestea, un lucru în legătură cu care Wittgenstein este foarte clar este acela că principalul ţel al *Tractatus*-ului este delimitarea graniţelor gândirîi (îndreptăţite); prin urmare, *Tractatus*-ul are exact acelaşi ţel ca şi dialectica transcendentală a lui Kant. În prefaţă, Wittgenstein spune:[8]

> Cartea vrea (...) să traseze o graniţă gândirii, sau mai degrabă nu gândirii, ci expresiei gândurilor: căci pentru a trasa o graniţă gândirii ar trebui să putem gândi ambele laturi ale acestei graniţe (ar trebui deci să putem gândi ceea ce nu se poate gândi).
> Graniţa va putea fi trasată, aşadar, doar în limbaj şi ceea ce se situează de partea cealaltă a graniţei va fi pur şi simplu nonsens.

Aici, ideile lui Wittgenstein ne amintesc de argumentul lui Berkeley, pe care l-am întâlnit în capitolul 4. Nu poate exista vreo delimitare între ceea ce este gândit şi ceea ce nu este gândit, căci dacă ar exista, am putea gândi despre lucrurile aflate de partea cealaltă, ceea ce ar fi contradictoriu. Soluţia lui Berkeley era, după cum am văzut, aceea de a nega că există ceva de partea cealaltă. *Prima facie*, răspunsul lui Wittgenstein este diferit de cel al lui Berkeley. Mai întâi, Wittgenstein reformulează problema ca una privind nu gândirea, ci limbajul folosit pentru a exprima gândirea. Apoi el argumentează că limbajul care apare ca exprimând gânduri de partea

---

[8] Traducerea şi numerele de pagină sunt din ediţia Pears şi McGuinness (1961). Mă voi referi la propoziţiile din *Tractatus* prefixând numerele acestora cu „*T*". [Vezi traducerea românească de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, în Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2001.]

cealaltă a graniţei nu exprimă gânduri inefabile (ceea ce ar fi contradictoriu), ci este pur nonsens şi deci nu exprimă nimic. Aşadar, în ultimă analîză, soluţia sa nu este chiar atât de diferită de cea a lui Berkeley: Wittgenstein neagă că există ceva de partea cealaltă a graniţei.

Totuşi, după cum ne-am putea aştepta, trecerea de la discursul despre gândire la discursul despre limbaj nu este, în ultimă instanţă, de mare ajutor. Distincţia însăşi este falsă în *Tractatus*, căci Wittgenstein identifică de fapt gândurile cu propoziţiile* care le exprimă.[9] În elaborarea detaliilor proiectului său, Wittgenstein este nevoit de mai multe ori să formuleze enunţuri despre cealaltă parte a graniţei. Problema este precum o bombă cu ceas ascunsă în mecanismul *Tractatus*-ului, care explodează în cele din urmă în penultima propoziţie a cărţii, producând o linişte năucitoare.

§12.4
Limbajul şi lumea

Să începem cu aspectele de bază ale abordării lui Wittgenstein a limbajului, a lumii şi a relaţiilor dintre ele. Acestea sunt de găsit în mare măsură în prima jumătate a *Tractatus*-ului. Nu voi intra în multe detalii; discuţii ample pot fi găsite în mai multe comentarii.[10] Atunci când expui ceva, exemplele concrete sunt deosebit de oportune. Wittgenstein nu face niciodată asta. Exemplele concrete în legătură cu expunerea sa ar trebui să fie găsite la sfârşitul unui lanţ de analize filosofice, niciodată îndeplinite. Voi rezista tentaţiei de a oferi exemple concrete; cu siguranţă, acestea sunt pe atât de amăgitoare într-un sens, pe cât sunt de utile în alt sens.

---

* Deşi în secţiunile dedicate lui Wittgenstein Priest foloseşte „proposition“, am echivalat în cele ce urmează „proposition“ cu „propoziţie“ şi nu cu „Propoziţie“, urmând opţiunea traducătorilor români ai ediţiei menţionate a *Tractatus*-ului, explicată în nota 4, pp. 164-165.

[9] Vezi, de exemplu, *T*3.

[10] De exemplu, Stenius (1960), Black (1964), Fogelin (1976).

Mai întâi, lumea: aceasta este o totalitate de fapte (atomare). Faptele sunt combinații de obiecte. Acestea nu sunt, totuşi, simple multitudini. Într-un fapt particular, obiectele se potrivesc unele cu altele, precum piesele unui mozaic (sau zalele unui lanţ, pentru a folosi comparația lui Wittgenstein), conform posibilităților intrinsece obiectelor. În acest punct este tentant să ne gândim la Frege şi la felul în care se presupune că obiectele şi conceptele se potrivesc unele cu altele. Totuşi, după cum vom vedea, nu aceasta este ceea ce avea în vedere Wittgenstein. Este îndoielnic dacă Wittgenstein lua termenii conceptuali ca referindu-se la obiecte.[11] În orice caz, obiectele dintr-un fapt sunt articulate într-o structură determinată, iar felul în care sunt structurate obiectele este numit *forma* faptului.

De partea cealaltă a baricadei, limbajul este compus din propoziții. Acestea sunt compuşi verifuncţionali de propoziţii atomare şi deci valorile lor de adevăr sunt determinate de valorile de adevăr ale propozițiilor atomare pe care le conțin. O propoziție atomară exprimă un fapt (atomar) posibil şi spune ceva despre obiectele care alcătuiesc acel fapt. Propozițiile sunt compuse din nume care corespund obiectelor (se referă la acestea). La fel ca faptele şi obiectele, propozițiile nu sunt, totuşi, simple multitudini de nume. Într-o propoziție, numele sunt legate între ele într-un anumit mod. Felul în care numele se potrivesc unele cu altele este *forma* propoziției. O propoziție atomară este adevărată ddacă există un fapt ale cărui obiecte sunt numite în propoziție şi care are aceeaşi formă ca propoziţia respectivă. Cu alte cuvinte, propoziţia este adevărată, dacă funcţia care pune în corespondenţă nume cu obiecte este un izomorfism. Sau, după cum spune Wittgenstein, propoziţia *descrie* faptul.

[11] Pentru început, vezi *T*3.1432.

§12.5
A spune şi a arăta

Dat fiind un fapt (sau o propoziţie), să spunem (în mod abstract) *aRb*, este important să se distingă între acesta (sau ceea ce susţine acesta) şi faptele despre acesta şi structura sa internă, precum că conţine pe *a* şi pe *b*, că *a* şi *b* sunt legate într-un anumit mod sau chiar că este un fapt (sau o propoziţie). Voi numi astfel de lucruri *fapte structurale* (urmând *T*4.122), deşi trebuie să avertizez imediat cititorul că utilizarea cuvântului „fapt" aici nu este una *tractariană*. Acestea vor fi importante – într-adevăr, vor fi esenţa problemei. Totuşi, înainte de a ajunge la aceasta, trebuie să examinăm distincţia dintre a spune şi a arăta.

Această distincţie este de importanţă fundamentală pentru Wittgenstein. Putem spune că o propoziţie exprimă faptul că obiectele despre care este sunt în cutare fel sau că propoziţia *spune* că ele sunt în acest fel. Dacă nu se ştie ce obiecte sunt numite de numele din propoziţie, atunci nu se ştie ce spune propoziţia. Dar chiar şi aşa, se poate observa ceva în legătură cu propoziţia, de exemplu faptul că are o anumită formă. Wittgenstein spune că propoziţia îşi *arată* forma în acest fel. În formularea sa (*T*4.121):

Propoziţia *arată* forma logică a realîtăţii. Ea o pune în evidenţă.

Într-un fel similar, şi foarte general, toate faptele structurale sunt arătate: o propoziţie arată că este o propoziţie, arată care sunt constituenţii acesteia etc.

Ar trebui să se remarce că în limba română, cuvântul „arată" are atât o utilizare propoziţională, cât şi una non-propoziţională. În utilizarea sa propoziţională, „arată" este urmat de o clauză-că (ea a arătat că ştie să joace cricket); în utilizarea sa non-propoziţională, „arată" este urmat de „care", „cum" etc. sau chiar de o simplă locuţiune substantivală (ea i-a arătat lui crosa/cum s-o folosească/unde

s-o pună etc.). Structurile din lume şi cele din limbaj arată în ambele sensuri. Ultimele exemple ilustrează cea de-a doua categorie. La momentul potrivit vom avea şi exemple din prima categorie.

Merită să semnalăm existenţa unor dovezi istorice care sugerează că Wittgenstein a recunoscut influenţa pe care teoria tipurilor a lui Russell a avut-o în privinţa supoziţiei sale conform căreia există lucruri care nu pot fi spuse (după cum am văzut în secţiunea 9.7), ca şi faptul că reflecţia asupra acestei chestiuni a jucat un rol în geneza noţiunii sale privind relaţia de arătare.[12]

§12.6
Determinarea sensului

Înainte de a continua discuţia principală, şi pentru motive care vor deveni clare mai târziu, doresc să mă abat preţ de o secţiune pentru a considera o chestiune hotărâtoare de exegeză. Aceasta priveşte determinarea sensului.

Să începem prin a ne întoarce la problema cu privire la ce gen de entitate este pentru Wittgenstein un obiect. Răspunsul este că, orice ar fi acesta, este ceva simplu, adică ceva ce nu are părţi componente (*T*2.02). Aici, „părţi componente" nu înseamnă în mod necesar părţi componente fizice (deşi acestea ar putea fi părţi componente), ci înseamnă mai curând părţi componente logice. Astfel, cineva poate şti a priori că o căsnicie este alcătuită dintr-o soţie şi dintr-un soţ, iar aceştia sunt părţile sale componente. Wittgenstein nu ar fi negat că, într-un anumit sens, există în lume obiecte complexe, cum sunt căsătoriile, dar nu acestea sunt obiectele *Tractatus*-ului. Şi orice enunţ despre astfel de obiecte complexe poate fi redus la enunţuri mai fundamentale despre părţile componente ale acestora, ceea ce îi dă înţelesul (*T*2.0201). Procesul este numit „analiză filosofică", iar un instrument exemplar pentru acest proces este teoria lui Russell a descripţiilor. De exemplu, în „Oswald a fost luat drept asasinul lui

---

[12] Vezi discuţia din secţiunea 3.2 din Griffin (1964).

Kennedy", complexul pentru care a fost luat Oswald este analizat pentru a obţine familiara: a existat un unic asasin al lui Kennedy şi Oswald a fost luat drept acesta.

Dar acum apar două întrebări. De ce ar trebui să se presupună (a) că există obiecte simple şi (b) că, pornind de la un enunţ al limbii române, poţi întotdeauna să-l descompui prin analiză în enunţuri despre obiecte simple? Răspunsul la prima întrebare (*T*2.021) este că, dacă nu ar exista obiecte simple, lumea nu ar avea substanţă. Acest răspuns ne aminteşte de argumentul pentru teză din cea de-a doua antinomie a lui Kant (secţiunea 6.4), cu excepţia faptului că acum vorbim despre componente logice şi substanţă logică, mai curând decât despre componente fizice şi substanţă fizică. Dar ce este substanţa logică? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să examinăm argumentul lui Wittgenstein pentru cea de-a doua pretenţie – care o implică oricum pe prima. *T*2.0211 şi *T*2.0212 ne spun că:

> Dacă lumea nu ar avea o substanţă, atunci faptul că o propoziţie are sens ar depinde de faptul că o altă propoziţie este adevărată.
> Ar fi atunci cu neputinţă să se schiţeze o imagine a lumii (adevărată sau falsă).

Acesta este un argument evaziv, iar unii comentatori au făcut încercări disperate de a-l înţelege.[13] Cea mai bună reconstrucţie pe care o pot da argumentului este următoarea. Să presupunem că pornim de la o propoziţie a limbii române. Dacă aceasta nu este în mod explicit despre obiecte simple, atunci ea poate fi analizată. Sensul său este dat, prin urmare, de *analizandum*$_1$. Dacă *analizandum*$_1$ nu este el însuşi în mod explicit despre obiecte simple, atunci acesta poate fi analizat pentru a da *analizandum*$_2$, care determină sensul lui *analizandum*$_1$ şi deci sensul propoziţiei iniţiale. Dar acum ne aflăm într-un regres, iar dacă regresul nu se sfârşeşte într-o propoziţie care să conţină semne simple – i.e. semne care desemnează

[13] Vezi, de exemplu, Fogelin (1976), secţiunea 1.5 şi, de asemenea, Candlish (1978).

obiecte simple (*T*3.201) – al căror sens este determinat de relația lor imediată cu realitatea (substanța), atunci regresul continuă la infinit.[14] Dar în acest caz, nimic nu determină sensul propoziției inițiale. Aşadar, sensul său este indeterminat, nu în înțelesul că este vag, ci in înțelesul că nu este determinat (nu este stabilit).* În formularea lui Wittgenstein (*T*3.23):

Cerința posibilității semnelor simple este cerința determinării sensului.

Wittgenstein presupune a fi evident faptul că sensul este determinat, că putem „schița o imagine a lumii". Urmează consecința. Dat fiind cadrul în care lucrează Wittgenstein, acesta îmi pare un argument întru totul plauzibil. Mă voi întoarce la acest argument la momentul potrivit.

§ 12.7
„Fapte" structurale

Să ne întoarcem acum la argumentul principal, şi anume chiar la esența acestuia. Faptele structurale nu sunt deloc fapte în sensul *Tractatus*-ului şi orice încercare de a construi o propoziție care să le exprime ajunge la ceva lipsit de înțeles. Există două accepții ale lipsei de înțeles pe care Wittgenstein le foloseşte în *Tractatus.* Într-o accepție, ceva are sens dacă poartă informație non-banală, adică dacă enunță că suntem intr-o lume posibilă, ca opusă alteia. În această accepție, antonimul lui a avea înțeles este numit de Wittgenstein *sinnlos* (tradus în mod obişnuit ca „fără sens"). În cealaltă accepție, ceva are sens, dacă formularea sa nu încalcă regulile gramaticii conceptuale, în felul în care o face expresia „este un cal

---

[14] Textul lui Wittgenstein pare să genereze regresul spunând că sensul *analizans*-ului depinde de *adevărul analizandum*-ului şi deci, probabil, de sensul acestuia. Acest ocol prin adevăr îmi pare atât incorect, cât şi nenecesar.

* În limba engleză, *indeterminate*, pe care l-am echivalat cu „indeterminat", are şi sensul de „vag".

este un concept". Ceva ce este lipsit de înţeles în această accepţie poate să nu poarte nici un fel de informaţie, banală sau nu. Pentru această accepţie a lipsei de înţeles, Wittgenstein foloseşte cuvântul *unsinnig* (tradus în mod obişnuit ca „nonsens").[15]

Să considerăm o pretenţie oarecare, conform căreia un fapt (sau o propoziţie; consideraţiile sunt aceleaşi) are o anumită formă. Mai întâi, să notăm că forma unui fapt nu este o parte componentă a faptului, în acelaşi fel în care sunt obiectele care îl compun. Căci forma unui fapt este felul în care sunt structurate obiectele sale, iar acesta nu mai poate fi un alt obiect, tot aşa cum forma unei case nu mai poate fi o altă cărămidă a sa. Dacă forma faptului ar fi doar un alt obiect, tot aşa cum sunt obiectele care îl compun, atunci faptul ar fi doar o multitudine de obiecte şi nu o unitate. Forma unui fapt funcţionează într-un mod total diferit de felul în care funcţionează obiectele sale: este felul în care obiectele sunt combinate.

O modalitate de a înţelege chestiunea (dacă nu este evidentă) constă din observaţia că aceasta este tot atât de venerabilă precum argumentul lui Platon al celui de-al treilea om. Russell îi dă următoarea formulare succintă în manuscrisul său din (1913), p. 98:

> [Forma] nu poate fi o altă parte componentă, căci dacă ar fi, ar trebui să avem un nou mod în care aceasta şi (...) celelalte părţi componente sunt combinate, iar dacă luăm din nou acest mod drept o parte componentă, ne vom găsi angajaţi într-un regres la infinit.

Regresul este vicios, deoarece, dacă apare, nu ar mai fi nimic care să „ţină toate părţile componente laolaltă". Forma unui fapt trebuie să fie un cu totul alt gen de lucru decât obiectele care îl compun. Aşadar, un fapt nu poate fi despre propria sa formă în felul în care poate fi despre acele obiecte.

S-ar putea crede că, deşi un fapt nu poate fi despre propria sa formă, un alt fapt ar putea fi despre aceasta. Dar putem vedea de

---

[15] În legătură cu distincţia dintre cele două noţiuni ale lipsei de înţeles, vezi, de exemplu, Black (1964), p. 160.

îndată că nici această pretenție nu este adevărată. Căci forma unui fapt nu este nicidecum un obiect. După cum tocmai am văzut, forma este modul în care obiectele sunt combinate şi, ca atare, un gen de lucru cu totul diferit. Dar dacă nu este un obiect, atunci nu există fapte despre aceasta şi, prin urmare, nici o propoziție care să exprime astfel de fapte. În formularea lui Wittgenstein (*T*4.121):

Propoziția nu poate să reprezinte forma logică, aceasta se oglindeşte in ea. Ceea ce se oglindeşte în limbaj, limbajul nu poate reprezenta.

O problemă similară apare dacă luăm în considerare propoziții care exprimă un alt tip de fapt structural, unul potrivit căruia ceva este o propoziție, să spunem. Acesta este (sau cel puțin pare a fi) o propoziție cu privire la propoziția în discuție şi deci se cere a fi numită. Dar numele numesc obiecte, nu propoziții, care sunt ceva cu totul diferit de obiecte.

Acest punct de vedere rezultă din mai multe aserțiuni ale *Tractatus*-ului,[16] dar temeiul său fundamental este extrem de simplu. Propozițiile enunță felul în care sunt lucrurile. Prin urmare, are sens să le afirmăm sau să le negăm. Pe de altă parte, obiectele doar există; nu are nici un sens să le afirmi sau să le negi.[17] În formularea lui Wittgenstein (*T*3.144):

Stările de fapt pot fi descrise, nu *denumite.*
(Numele se aseamănă cu punctele, propozițiile cu săgeţile, ele au sens.)

Vedem atunci că, întrucât propozițiile nu sunt obiecte, ele nu pot fi părțile componente ale unui fapt, tot aşa cum forma unui fapt nu poate fi o parte componentă a acestuia.

---

[16] De pildă, obiectele sunt simple (secțiunea 12.6), în timp ce propozițiile sunt în mod evident complexe.

[17] Argumentul îşi are orîginea tot in filosofia Greciei vechi. Negarea poate fi considerată ca o răsturnare a sensului şi, după cum a observat Aristotel (vezi Geach (1972), pp. 45 şi urm.), nu are nici un sens să negi un nume. (Vezi, de asemenea, Ryle (1990).)

Am examinat acum două exemple de pretenţii structurale; acestea sunt îndeajuns de tipice pentru toate pretenţiile similare. Ceea ce am văzut este că încercările de a le exprima produc pretenţii care încalcă regulile gramaticii logice. Suntem obligaţi să considerăm drept obiecte lucruri care nu pot fi in nici un fel obiecte, întrucât au funcţii total diferite (formarea de legături; enunţarea de Propoziţii). Astfel, „faptele“ structurale nu pot fi exprimate. Încercările de a le exprima produc ceva ce este *unsinnig*. După cum rezumă Wittgenstein subiectul (*T*4.1212):

Ceea ce *poate* fi arătat *nu poate* fi spus.

§12.8
A spune ceea ce nu poate fi spus

Suntem acum din nou într-un teritoriu familiar. Am văzut că, literalmente, faptele structurale nu pot fi exprimate. Orice incercare de a construi astfel de pretenţii trebuie să producă un şir de simboluri care este un nonsens. Prin urmare, faptele structurale sunt dincolo de exprimabil. Şi totuşi Wittgenstein le exprimă tot timpul. Cea mai mare parte a *Tractatus*-ului nu conţine altceva decât pretenţii structurale. Acest fapt ar trebui să fie clar din simpla recapitulare a secţiunii 12.4, dar, de teamă ca nu cumva cineva să considere că i-am făcut o nedreptate lui Wittgenstein în această chestiune, să examinăm câteva dintre enunţurile sale.

În secţiunea 12.7 am văzut că, deşi forma poate fi arătată, nu se poate spune nimic despre aceasta. Şi totuşi avem următoarele aserţiuni despre formă, în *T*2.033 şi în *T*2.18:

Forma reprezintă posibilitatea structurii.
Ceea ce orice imagine – oricare ar fi forma ei – trebuie să aibă în comun cu realitatea pentru a putea să o reprezinte în genere – într-un mod corect sau fals – este forma logică, adică forma realităţii.

Aici apar în mod clar aserţiuni despre formă.

În secțiunea 12.7 am văzut, de asemenea, că este imposibil să produci propoziții despre propoziții. Şi totuşi avem următoarele asertiuni în *T*3.141 şi *T*3.22:

Propoziţia nu este un amestec de cuvinte. – (Tot aşa cum tema muzicală nu este un amestec de sunete.)
Propoziţia este articulată.

Numele reprezintă în propoziție obiectul.

Acestea sunt aserțiuni despre propoziții. (În particular, aceste aserțiuni cuantifică peste propoziții.)

S-ar putea sugera că toate acestea sunt enunțuri ale limbii române care trebuie analizate şi că, de îndată ce se face această analiză, referirea la forme, propoziții etc. va dispărea. Un astfel de pom se va cunoaşte după poamă, iar eu unul nu ştiu nici măcar cum să îl culeg. În orice caz, doar pentru a bate şi ultimul cui, îl aflăm uneori pe Wittgenstein spunând efectiv ceea ce arată propoziția, de exemplu în *T*4.1211 şi *T*4.126 (şi să notăm că „arată" este utilizat aici propozițional):

Astfel, o propoziție „*fa*" arată că în sensul ei intervine obiectul *a*, iar două propoziții „*fa*" şi „*ga*" – că în amândouă este vorba despre acelaşi obiect.

Faptul că ceva cade sub un concept formal ca obiect al acestuia nu poate fi exprimat printr-o propoziție, ci se arată chiar prin semnul acestui obiect. (Numele arată că el desemnează un obiect, semnul numărului, că el desemnează un număr etc.)

După cum rezumă situația Russell în introducerea sa la traducerea în limba engleză a *Tractatus*-ului (p. xxi):

Prin urmare, tot ceea ce este implicat în chiar ideea expresivității limbajului trebuie să rămână incapabil de a fi exprimat în limbaj şi este, de aceea, inexprimabil într-un sens cu totul precis (...) Ceea ce provoacă o anume ezitare [în legătură cu acest punct de vedere] este faptul că, la urma urmei, dl. Wittgenstein reuşeşte să spună destule despre ceea ce nu poate fi spus.

§12.9
Scara

Vedem că Wittgenstein este exact în situația în care se găsea Kant (vezi secțiunea 5.5). Există anumite lucruri care, literalmente, nu pot fi spuse (sau gândite, întrucât acestea sunt unul şi acelaşi lucru pentru Wittgenstein). Dar pentru a explica tocmai această idee, astfel de lucruri trebuie să fie spuse. Pentru Kant, acestea erau pretenții despre noumene; pentru Wittgenstein, acestea sunt pretenții structurale.

Wittgenstein era perfect conştient de situație; în fapt, îi făcea față într-un mod direct, pe care Kant nu l-a considerat nici o dată. Soluția sa la problemă este năucitoarea propoziție penultimă a cărții, *T*6.54:

> Propozițiile mele clarifică prin faptul că cel ce mă înțelege le recunoaşte, până la urmă, drept nonsensuri, dacă prin ele – sprijinindu-se pe ele – s-a ridicat deasupra lor. (El trebuie, pentru a spune aşa, să arunce scara după ce a urcat pe ea.)
> El trebuie să depăşească aceste propoziții şi apoi vede lumea în mod corect.

Cu o iute mişcare de prestidigitator, Wittgenstein intenționează să tragă fața de masă, lăsând cele mai bune porțelanuri la locul lor. Din păcate, abia dacă există vreo îndoială că, în acest caz, porțelanurile cad o dată cu fața de masă. Căci, oricât ar fi de eroică această atitudine, ea nu are mai mult succes decât mişcarea similară a lui Sextus (vezi secțiunea 3.4). Dacă Wittgenstein are dreptate, atunci propozițiile din *Tractatus*, departe de a fi treptele unei scări reale pe care se poate urca, sunt ca treptele unei scări holografice, care nu vor suporta nici o greutate pe ele: „propozițiile" din *Tractatus* nu sunt nici măcar propoziții în sensul lui Wittgenstein, ci doar nonsensuri. Prin urmare, nici nu se pune problema de a le înțelege.

Reciproc, dacă acestea pot fi înţelese, după cum cu siguranţă par a sta lucrurile, atunci acestea nu pot fi nonsensuri.[18]

S-ar putea incerca, presupun, să se utilizeze în acest punct distincţia dintre a spune şi a arăta, pretinzându-se că cineva care înţelege *Tractatus*-ul, înţelege ceea ce arată enunţurile sale, nu ceea ce spun acestea. Această mişcare este, totuşi, complet nesatisfăcătoare. Căci dacă enunţurile din *Tractatus* arată ceva, atunci unele dintre lucrurile arătate sunt propoziţionale (vezi secţiunea 12.5). Cu alte cuvinte, ele trebuie să arate *că* lucrurile sunt într-un anumit fel. Fie α un enunţ al *Tractatus*-ului şi să presupunem că acesta arată că p. Ce poate fi p?

Probabil că este o „propoziţie" nonsens, ca una dintre propoziţiile *Tractatus*-ului însuşi. Dar această propunere nu funcţionează. Căci dacă p este un nonsens, tot aşa este şi sugestia conform căreia α arată că p. În privinţa acestei sugestii nu este nimic mai rău decât în privinţa lui p, dar nu este nici mai bine, astfel că orice dificultate resimţită în legătură cu p va fi resimţită în egală măsură în legătură cu pretenţia conform căreia α arată că p. Atunci, probabil că p este o propoziţie literalmente inefabilă. Această sugestie pur şi simplu nu dă seama de fapte. Nu există nici o astfel de propoziţie sau, dacă există, nu am nici cea mai vagă idee despre ceea ce este aceasta – pe care ar fi trebuit să o am, întrucât, după câte pot să-mi dau seama, am înţeles *Tractatus*-ul. Fireşte, dacă p ar fi o propoziţie inefabilă şi eu aş şti ce este aceasta, este puţin probabil că v-aş putea spune. Dar *nu* aceasta este situaţia. Nu am pur şi simplu nici o idee despre ceea ce ar putea completa golul, dacă p este o propoziţie inefabilă. Şi după câte ştiu, nimeni altcineva nu are o astfel de idee.[19]

---

[18] Destul de ironic, Wittgenstein pare să recunoască aceasta în introducerea la *Tractatus*, intrucât el spune (p. 78) că gândurile exprimate de *Tractatus* sunt intangibil şi definitiv adevărate – şi deci nu sunt nonsensuri.

[19] Moore ((1990), vezi îndeosebi secţiunile 13.4 şi 15.3) încearcă să dezamorseze incălcarea Principiului Domeniului de către ZF (vezi secţiunea 11.2) prin aplicarea unei versiuni a distincţiei a spune/a arăta. Soluţia sa constă din aceea că, deşi pretenţia conform căreia există o mulţime a tuturor mulţimilor este falsă, aceasta este tot ceea ce putem face pentru a articula intuiţia inefabilă pe care o avem atunci când

Dar, desigur, ştim cu ce trebuie completat golul: cu o propoziţie pe deplin exprimabilă. Am văzut că este pe deplin posibil de enunţat ceea ce poate fi arătat. În acest capitol am spus eu insumi astfel de lucruri, iar în secţiunea 12.8 l-am văzut pe Wittgenstein făcând la fel.

Concluzie

Să facem bilanţul. În prima parte a capitolului am văzut că, pentru a explica unitatea gândirii, Frege postula existenţa conceptelor, entităţi nesaturate ale căror proprietăţi distinctive dau seama de această unitate. Teza conform căreia conceptele nu sunt obiecte expediază pretenţiile lui Frege despre acestea dincolo de limitele exprimabilului. În cea de-a doua parte a capitolului am văzut că Wittgenstein al *Tractatus*-ului explica unitatea gândirii (a propoziţiei) prin invocarea noţiunii de formă. Proprietăţile distinctive ale acesteia dau seama de unitate, dar totodată alungă enunţurile despre formă dincolo de exprimabil.

Atât Frege, cât şi Wittgenstein tratau aceeaşi problemă fundamentală: unitatea gândirii.[20] Din acest punct de vedere, noţiunea de formă a unei propoziţii a lui Wittgenstein este exact urmaşul intelectual al noţiunii de concept a lui Frege.[21] La ambii filosofi, formularea precisă a problemei depinde de alte doctrine, dar problema însăşi este una generală, care depinde de puţine pretenţii doctrinare. Le voi enunţa pe cât pot de bine.

---

reflectăm asupra practicii noastre de a cuantifica peste toate mulţimile. Comentarii similare cu cele făcute aici se aplică şi acestei sugestii. Dacă intuiţia nu este cea conform căreia colecţia tuturor mulţimilor formează literalmente o mulţime (sau o unitate, după cum este înclinat să spună Moore), atunci nu am nici cea mai vagă idee despre ce ar putea fi aceasta; şi bănuiesc că nici Moore nu are.

[20] Istoria problemei începe cu mult inaintea lui Frege. Vezi Hylton (1984). Şi Russell se lupta cu această problemă în observaţiile sale despre verbe, în secţiunile 52-55 din (1903).

[21] După cum a remarcat Anscombe, (1959), pp. 108 şi urm.

Gândurile sunt articulate. Pentru a le alcătui, trebuie să combinăm elemente de construcţie mai simple. Dar gândurile nu sunt doar inventare ale componentelor acestora. Trebuie să existe, prin urmare, lucruri care le ţin laolaltă ca unităţi. Să numim aceste lucruri (cu scuze faţă de fizica modernă) *gluoni*. Gluonii nu sunt acelaşi gen de lucruri ca şi componentele pe care le aglutinează şi deci nu sunt genul de lucruri despre care pot fi exprimate pretenţii. Dar orice poate fi obiect al gândirii; în particular, putem gândi despre gluoni. Astfel, aceştia sunt acelaşi gen de entităţi ca şi celelalte componente şi putem exprima pretenţii despre aceştia.[22]

Avem aici o contradicţie tipică pentru limita gândirii. Nu este greu de văzut, de asemenea, că aceasta corespunde Schemei Incloziunii, cu toate că avem cazul limită în care $\psi(x)$ este „$x = \Omega$" (vezi secţiunea 9.5). Fie $\varphi(y)$ „y este exprimabil (într-o limbă, să zicem în limba română)", astfel că Ω este mulţimea tuturor stărilor de lucruri exprimabile în limba română. Să luăm pe oricare dintre gluonii care ţin laolaltă o propoziţie în limba română şi fie $\delta(\Omega)$ o situaţie cu privire la acel gluon, poate aceea că este gluonul unei anumite propoziţii. Atunci, prîn argumentele pe care le-am avut, $\delta(\Omega)$ deopotrivă este exprimabilă (Închidere) şi nu este exprimabilă (Transcendenţă).

Există o soluţie simplă, deşi îndrăzneaţă, a problemei pe care tocmai am explicat-o. Pentru a vedea care este aceasta, să ne amintim argumentul lui Wittgenstein pentru existenţa obiectelor simple (secţiunea 12.6). Acesta poate fi reformulat într-o manieră foarte generală, care este complet independentă de consideraţii tractariene.

Propoziţiile (gândurile sau orice altceva de acest gen) sunt cu siguranţă compoziţionale. Acum, să considerăm o componentă oarecare a unei propoziţii şi să ne întrebăm ce determină sensul (înţelesul) acelei componente. Este posibil ca acea componentă să aibă

---

[22] Iar dacă există tentaţia de a crede că ceva poate fi un obiect şi un gluon, dar în propoziţii diferite, să considerăm, de exemplu, enunţul (întâmplător) adevărat „Mă gândesc la gluonul acestei propoziţii (la felul în care este compusă această propoziţie)". Pentru adevărul acestui enunţ este esenţial ca, indiferent de ce este ceea ce ţine propoziţia laolaltă, acel ceva să fie în acelaşi timp obiectul gândului.

sensul pe care îl are în virtutea unei relaţii pe care o are cu altceva din limbaj (gândire), dar această pretenţie ridică tocmai problema felului în care limbajul însuşi are sens. Dacă urmărim sensul în acest fel, există două posibilităţi. În primul caz, sensul oricărei componente se va întemeia în cele din urmă pe o relaţie dintre limbaj şi altceva, ceva din realitate. S-ar putea să nu fie un concept fregeean sau un obiect wittgensteinean, dar va fi o entitate de un anumit gen. Să o numim *corelata semantică* a componentei, căci relaţia componentei cu corelata sa îi determină sensul. În acest caz, suntem confruntaţi cu problema unităţii gândirii, căci cum se leagă unele cu altele corelatele semantice? În cel de-al doilea caz, atunci când urmărim sensurile componentelor, nu ieşim în afara limbajului şi deci nu există în cele din urmă nimic pe care să se întemeieze propoziţia iniţială. (Dacă un elefant nu va susţine lumea, atunci nici un regres la infinit de elefanţi nu va susţine lumea.) Aşadar, în acest caz suntem confruntaţî cu indeterminarea sensului.

Soluţia menţionată a contradicţiei ar trebui să fie acum evidentă. Acceptă cel de-al doilea corn al dilemei: indeterminarea sensului. Poate că în cele din urmă nu există ceva care să stabilească sensul enunţurilor lingvistice. Aceasta este o mişcare pe care au făcut-o o serie de autori ulteriori (deşi nu în mod necesar din motivul de faţă). În următoarele două capitole vom examina câţiva dintre cei mai importanţi astfel de autori şi vom investiga consecinţele acestei mişcări.

13. TRADUCERE, REFERINȚĂ ȘI ADEVĂR

Introducere

După cum am observat în concluzia capitolului anterior, pentru orice concepție care postulează corelate semantice, entități care sunt înțelesuri, dar pot fi evitate dacă nu sunt invocate, apare în mod natural o contradicție la limita exprimării. Prin urmare, este natural să se încerce evitarea problemei printr-o tratare a înțelesului care evită o postulare de acest gen. În acest capitol și în cel care urmează vom examina teorii care tratează în acest fel înțelesul. După cum vom vedea, deși aceste teorii pot evita contradicția în discuție, ele fac aceasta cu prețul antrenării noastre într-o altă contradicție la limita gândirii.

Ideea conform căreia corelatele semantice sunt de evitat într-o tratare a înțelesului a fost susținută de o serie de filosofi ai limbajului care au scris după publicarea *Tractatus*-ului. Unul dintre cei mai importanți filosofi din această serie este filosoful nord-american contemporan Quine. În acest capitol vom considera scrierile sale. Vom examina, de asemenea, pe filosoful în opera căruia programul quinean a atins cea mai mare sofisticare, Davidson. Dar să începem cu Quine.

§13.1
Quine și mitul muzeului

Punctele de vedere ale lui Quine despre înțeles și alte subiecte înrudite sunt expuse în multe locuri. Pentru scopurile noastre, *locus classicus* este capitolul al doilea din *Word and Object* (1960) (de

acum încolo, *WO*).[1] Consecinţele punctului de vedere care ne va preocupa indeosebi aici sunt expuse mai departe în eseul său „Ontological Relativity“ (de acum încolo, *OR*), eseul care dă titlul lucrării (1969). Scrierile lui Quine, ca şi cele ale lui Frege şi spre deosebire de cele ale lui Wittgenstein, au o claritate şi (ironic, după cum vom vedea) o transparenţă care face ca referirile la sursele secundare de exegeză să fie întrucâtva nenecesare. Cu toate acestea, capitolele 6 şi 7 din Orenstein (1977) fac o treabă excelentă în privinţa teritoriului pe care trebuie să-l acoperim.

Quine abordează tema înţelesului în acelaşi fel în care abordează orice altă temă, şi anume în mod naturalist. Adică el concepe înţelesul ca pe un fenomen empiric, de teoretizat empiric, în cazul său în mod behaviorist. După cum Quine a arătat primul, postularea corelatelor semantice este o victimă imediată a acestei abordări (*OR*, p. 27):

Teoria copiei în diferitele sale forme [cum este cea din *Tractatus*] se află mai aproape [decât o teorie naturalistă] de principala tradiţie filosofică, precum şi de atitudinea de astăzî a simţului comun. Semantica necritică este mitul unui muzeu în care exponatele sunt înţelesurile şi cuvintele sunt etichete. A schimba limbajul este a schimba etichete. Acum, principala obiecţie a naturalistului faţă de acest punct de vedere nu este o obiecţie la adresa înţelesurilor descrise ca entităţi mentale, deşi aceasta ar putea fi o obiecţie suficient de puternică. Principala obiecţie persistă chiar dacă luăm exponatele etichetate nu drept idei mentale, ci drept idei platonice sau chiar drept obiectele concrete denotate. Semantica este viciată de un mentalism pernicios, atâta vreme cât considerăm semantica unui om ca fiind cumva determinată în mintea sa, dincolo de ceea ce s-ar putea găsi implicit in comportamentul său public. Tocmai faptele despre înţeles, şi nu entităţile inţelese, sunt acelea care trebuie să fie explicate în termeni de comportament.

Dacă prima victimă a abordării lui Quine este noţiunea de corelată semantică, cea de-a doua este determinarea sensului (ceea ce

---

[1] O versiune uşor diferită a acestui capitol se află în Quine (1959). Partea argumentului relevantă pentru preocuparea noastră de faţă este în mod util rezumată în prima parte a capitolului 1 din Quine (1969).

era de aşteptat, date fiind consideraţiile discutate în Concluzia capitolului anterior). În formularea lui Quine (*OR*, pp. 28 şi urm.):

Atunci când (...) ne îndreptăm spre o concepţie naturalistă a limbajului şi spre o concepţie behaviorală a înţelesului, ceea ce abandonăm nu este doar figura de stil a muzeului. Abandonăm o garanţie de determinare. Privite conform mitului muzeului, cuvintele şi enunţurile unui limbaj au înţelesurile lor determinate. Poate că pentru a descoperi înţelesurile cuvintelor unui băştinaş, trebuie să-i observăm comportamentul, dar incă se presupune că înţelesurile cuvintelor sunt determinate în *mintea* băştinaşului, în muzeul său mental, chiar şi în cazurile în care criteriile comportamentale sunt prea slabe pentru a ni le dezvălui. Pe de altă parte, atunci când recunoaştem împreună cu Dewey că „înţelesul (...) este in primul rând o proprietate a comportamentului", recunoaştem că nu există inţelesuri, nici asemănări şi nici deosebiri ale înţelesurilor, dincolo de ceea ce este public in dispoziţia oamenilor către comportament. Pentru naturalism, întrebarea dacă două expresii sunt asemănătoare sau nu în privinţa înţelesului nu are un răspuns precis, cunoscut sau necunoscut, cu excepţia măsurii în care răspunsul este stabilit în principiu de dispoziţiile verbale ale oamenilor, cunoscute sau nu. Dacă, potrivit acestor standarde, există cazuri indeterminate, atunci cu atât mai rău pentru terminologia înţelesului şi a asemănării înţelesurilor.

Şi există astfel de cazuri indeterminate: limbajul este impregnat de acest gen de indeterminare, după cum continuă să argumenteze Quine.

§13.2
Indeterminarea traducerii

Argumentul decurge după cum urmează. Ni se cere să presupunem că întâlnim nişte vorbitori ai unei limbi despre care nu ştim nimic (şi deci nu putem „trăncăni" cu ei atunci când se pune problema de a distinge înţelesurile rostirilor acestora). Quine numeşte o astfel de situaţie „traducere radicală". Cum facem să determinăm ce înseamnă rostirile acestora? Îi observăm pe vorbitori, observăm

condiţiile în care rostesc, la ce se uită atunci când rostesc, precum şi alte trăsături generale şi proeminente ale ambianţei acestora. Pe baza acestor observaţii formulăm diferite presupuneri (ipoteze) despre ce înseamnă rostirile acestora. Quine numeşte aceste presupuneri „ipoteze analitice"*. Aceste ipoteze sunt testate în felul standard în care pot fi testate ipotezele ştiinţifice. De exemplu, pe baza observaţiilor noastre am putea presupune că „gavagai" înseamnă „(iată o) carte". Testăm această ipoteză arătând vorbitorilor un exemplar din *Word and Object* pe care nu l-au mai văzut înainte şi observând dacă ei vor spune „gavagai" sau vor face gesturi care par a fi gesturi de aprobare atunci când le prezentăm cuvântul. O dată ce avem un număr de ipoteze analitice bine confirmate şi un acces de bază la unele părţi ale limbajului, putem folosi aceste părţi pentru a iniţia procesul de verificare în etape succesive, punând întrebări într-un astfel de mod încât să descoperim sau să justificăm alte ipoteze analitice, rostind, de exemplu, propoziţia despre care credem că înseamnă „Cum numeşti aceasta?"

Până acum toate bune. Cu toate acestea, Quine pretinde apoi că dovezile pe care le avem nu pot fi niciodată suficiente pentru a stabili un set de ipoteze analitice care să excludă alte astfel de seturi. De exemplu, dovezile pot sprijini la fel de bine ipoteza că „gavagai" înseamnă parte neseparată (spaţial sau temporal) a cărţii. Toate dovezile sunt compatibile cu această ipoteză, întrucât ori de câte ori se observă o carte, se observă o parte neseparată a cărţii şi reciproc. S-ar putea crede că prin folosirea unor cuvinte deja cunoscute am putea distinge între diferite posibilităţi, de exemplu, arătând spre coperta I şi coperta a IV-a a cărţii *Word and Object* şi întrebând dacă acestea sunt aceeaşi gavagai. Dar aceasta presupune că noi ştim deja că o anumită expresie înseamnă „aceeaşi ca", iar aceasta este o ipoteză chiar mai îndepărtată de dovezile empirice decât cele privind „gavagai" şi deci subiect al aceleiaşi indeterminări. Aşadar, chiar

---

* În original: *analytic hypotheses*. De reţinut că sensul cu care Quine foloseşte acest termen în lucrările menţionate este cel de „ipoteză a analizei lingvistice", fără nici o legătură cu cel de „propoziţie analitică".

dacă vorbitorii spun „da“ atunci când li se pune întrebarea, putem încă să presupunem că „gavagai“ înseamnă parte neseparată a cărţii, dacă traducem ceea ce am luat ca însemnând „aceeaşi ca“ prin relaţia de echivalenţă „este o parte a aceleiaşi cărţi ca“.

Având în vedere aceste consideraţii, Quine generalizează. Vor exista seturi diferite de ipoteze analitice pentru întreaga limbă care sunt compatibile cu toate dovezile empirice şi care, totuşi, traduc rostirile din limba respectivă complet diferit. În formularea lui Wittgenstein (*WO*, p. 73) există:

sisteme rivale de ipoteze analitice [care] pot fi puse de acord cu toate dispoziţiile verbale (...) şi care, totuşi, dictează în nenumărate cazuri traduceri cu totul diferite; nu simple parafraze, ci traduceri care ar fi excluse fiecare în parte de alte sisteme de traducere. Două astfel de traduceri ar putea fi chiar în mod evident opuse în privinţa valorii de adevăr, cu condiţia să nu existe nici o stimulare [senzorială] care să favorizeze acceptarea uneia dintre ele.

S-ar putea crede că aici generalizarea lui Quine este întrucâtva pripită. Ceea ce avem aici este o problemă mai curând asemănătoare cu problema de decriptare care îţi cere să determini ce numere înseamnă anumite litere, în condiţiile în care ţi se dă o adunare corectă în formă codificată. Orice soluţie parţială are implicaţii pentru ceea ce pot fi celelalte părţi ale soluţiei. Dar, întrucât nu există nici o modalitate de a stabili anticipat vreo parte a soluţiei, nu există nici o garanţie că există o soluţie unică. Într-adevăr, după cum ştiu cei care au încercat să formuleze astfel de probleme, sunt dificil de construit probleme cu o soluţie unică şi este puţin probabil ca acestea să apară în mod spontan. Cu toate acestea, ar putea fi vorba doar despre faptul că este ceva în neregulă cu situaţia care garantează o soluţie unică. Dar celui care susţine că aşa stau lucrurile îi revine cel puţin obligaţia de a arăta de ce se întâmplă aşa.

Şi există temeiuri generale pentru a presupune că nu există o soluţie unică în cazul traducerii radicale. Căci ipotezele analitice sunt pur şi simplu ipoteze despre regularităţi empirice, iar despre

corectitudinea *oricărei* ipoteze generale ştim, de la Hume incoace, că este subdeterminată de orice eşantion finit de dovezi empirice şi chiar de toate dovezile posibile, întrucât este perfect posibil ca teorii diferite să aibă aceleaşi consecinţe observaţionale. De exemplu, luaţi orice teorie din fizică şi adăugaţi-i ceva ce nu are consecinţe empirice, cum ar fi ideea că Dumnezeu transcende experienţa. Noua teorie va fi echivalentă observaţional cu cea veche.[2]

Sau, pentru a folosi un exemplu banal şi totuşi elocvent, să presupunem că avem două cantităţi fizice dependente, *a* şi *b*, şi că am observat următoarele corelaţii: ⟨0, 0⟩, ⟨1, 1⟩, ⟨2, 4⟩, ⟨3, 9⟩. Acest fapt este compatibil cu prezumtiva lege $a^2 = b$, dar este compatibil şi cu orice lege prezumtivă de forma $a^2 = b + f(a, b)$, unde *f* este o funcţie a cărei valoare este 0 pentru fiecare dintre perechile date. Există un număr infinit de astfel de legi. Dacă *a* şi *b* sunt mărimi continue, atunci există infinit de multe ecuaţii care sunt compatibile cu toate observaţiile posibile (deoarece orice observaţie este efectuată doar asupra unui număr finit de zecimale). În acest caz, şi cu condiţia să avem o concepţie realistă despre fizică, putem presupune că există o lege determinată care pune în relaţie pe *a* şi *b*, făcând ca una dintre aceste ecuaţii să fie definitiv adevărată, oricare ar fi dovezile observaţionale. Similar, dacă presupunem că avem corelate semantice existente în mod obiectiv pentru fiecare cuvânt sau expresie lingvistică, putem presupune că un set de ipoteze analitice este în mod unic corect. Dar respingerea „mitului muzeului“ face ca tocmai această presupoziţie să fie imposibilă.

---

[2] Pentru un exemplu mai puţin artificial, Teoria Specială a Relativităţii este, după cum se poate demonstra, echivalentă observaţional cu teoria clasică a eterului care încorporează contracţiile spaţio-temporale Lorentz-Fitzgerald.

§13.3
Dincolo de limita exprimării

Am văzut că, în contextul traducerii radicale, vor exista seturi rivale de ipoteze analitice care specifică diferite înţelesuri pentru rostirile limbiî, iar pretenţia că unul dintre aceste seturi este mai corect decât oricare altul nu are nici un sens. Înţelesul limbii este radical nedeterminat: nu există nici o chestiune de fapt cu privire la cea ce înseamnă rostirile (ceea ce nu inseamnă că orice rostire poate să însemne orice[3]).

Acest fapt despre limbă nu este exclusiv un fapt despre o limbă radical necunoscută. Stratagema de a începe cu o limbă necunoscută este menită numai să furnizeze un văl de necunoaştere care să ne împiedice să trişăm, o modalitate de a izola ceea ce reprezintă în sine înţelesul. Prin urmare, concluzia argumentului se aplică tot atât de mult limbilor cu care suntem familiarizaţi, cum este limba română: traducerea radicală, după cum spune Quine, începe acasă (*OR*, p. 46). Astfel, nu există nici o chestiune de fapt cu privire la ceea ce înseamnă rostirile în limba română.

Dar acum ne-am întors pe un tărâm familiar. Dacă aşa stau lucrurile, concluzia este adevărată tot atât de mult despre propriile rostiri ale lui Quine ca şi despre cele ale altora. Rezultă că rostirile sale nu au un sens determinat: oricare ar fi sensul pe care Quine ar fi dorit să îl ataşăm rostirilor sale, acestea, ca atare, nu au acel sens (Transcendenţă). Şi totuşi Quine reuşeşte în a exprima puncte de vedere despre înţeles care *au* sens determinat (Închidere). Căci atunci când Quine ne spune că nu există corelate semantice, el ne spune ceva despre corelate semantice, nu despre părţi ale corelatelor

---

[3] Cu toate că, din alte motive, Quine se apropie în mod periculos de acest punct de vedere. În „Două dogme ale empirismului" (1951), Quine formulează faimoasa pretenţie conform căreia, oricare ar fi dovezile senzoriale, orice enunţ poate fi susţinut, dacă suntem pregătiţi să facem ajustări corespunzătoare într-o altă parte a reţelei noastre de opinii.

semantîce. Atunci când ne spune că sensul nu este determinat, el nu ne spune că sensul nu este determînat şi Dumnezeu transcende orice experienţă.

S-ar putea sugera că aici nu este realmente o problemă. Atunci când auzim rostirile lui Quine, le traducem pur şi simplu omofonic în propriul nostru idiolect. Adică, de exemplu, noi nu interpretăm în idiolectul nostru rostirea sa de „înţeles“ ca „stadiu al înţelesului“, să zicem, ci o traducem ca „înţeles“. Aşadar, nu avem nici o problemă în a-l înţelege. Acesta ar putea fi chiar modul în care îl înţelegem. Dar această sugestie nu are legătură cu subiectul în discuţie. Subiectul în discuţie nu este acela că noi nu l-am putea înţelege pe Quine, dacă rostirile sale nu ar avea un sens determinat, ci mai curând acela că nici o rostire (a sa sau, din acest punct de vedere, a noastră) nu are un sens determinat, sens pe care unele dintre acestea îl au în mod evident. În particular, nu există, ca atare, ceva ce poate fi înţeles prin rostirea lui „sensul este indeterminat“. Şi totuşi există în mod evident aşa ceva. Noi *ştim* cum este ca o propoziţie să aibă sens indeterminat: suntem foarte familiarizaţi cu propoziţii ambigue precum „Ea juca jocuri pe calculator“. Pretenţiile lui Quine, oricare ar fi acestea, nu sunt de acest gen. Presupun că este posibil ca un sceptic în privinţa înţelesului să respingă această idee.[4] Totuşi, nu am terminat defel cu dezastrul pe care îl provoacă indeterminarea.

Înainte de a trece la acesta, fac observaţia că unele dintre ideile de mai sus au fost susţinute de Searle (1987), chiar dacă acesta trage o concluzie diferită. Searle interpretează contradicţia implicată ca pe o *reductio* la adresa behaviorismului lui Quine. În legătură cu aceasta trebuie spuse două lucruri. Primul este acela că behaviorismul nu este esenţial pentru concluzia impreciziei. Noţiunile intensionale pot fi încorporate în metodologia traducerii radicale, însă indeterminarea rămâne. Vom observa aceasta mai târziu, în cazul lui Davidson.

---

[4] Wittgenstein din cea de-a doua perioadă s-ar putea număra printre astfel de sceptici, după cum vom vedea în capitolul următor. Hylton (1990-1991) ar putea, de asemenea, să facă parte din această categorie. Potrivit lui Hylton, limbajul nostru nu are nici un înţeles, cel puţin într-un sens transcendental.

În al doilea rând, şi mai important, este întotdeauna posibil să iei o contradicţie la limita gândirii şi să o foloseşti ca pe o *reductio*. Uneori, această mişcare nu reuşeşte să evite contradicţia. De exemplu, în cazul paradoxurilor teoriei mulţimilor putem folosi o *reductio* pentru a demonstra că nu există o mulţime a tuturor mulţimilor. Dar, cu toate că avem în continuare temeiuri independente pentru a presupune că există o mulţime a tuturor mulţimilor, avem în continuare o contradicţie.[5] În cazul paradoxurilor semantice putem să luăm Propoziţiile ca purtători ai adevărului şi să folosim o *reductio* pentru a argumenta că propoziţia Mincinosului nu exprimă o Propoziţie. Dar atunci paradoxul reapare într-o formă mai tare.[6] În cazul de faţă, după câte îmi dau seama, folosirea contradicţiei ca pe o *reductio* impotriva behaviorismului nu are probleme similare. Oricum, scopul principal al acestei părţi a cărţii de faţă este acela de a arăta că *toate* tratările standard ale înţelesului au drept rezultat o contradicţie la limita gândirii. Aşadar, folosirea unei *reductio* împotriva vreunei tratări a înţelesului nu este de nici un folos.

§13.4
Indeterminarea referinţei

Să ne întoarcem acum la Quine. Pentru Quine, după cum am văzut, sensul este indeterminat. Dar, după cum observa Frege (vezi secţiunea 12.1), sensul unei expresii este ceea ce îi determină referinţa. Aşadar, dacă sensul unei expresii este indeterminat, atunci, după cât se pare, referinţa acesteia este, de asemenea, indeterminată. Această concluzie nu decurge imediat. Să presupunem, de exemplu, că sensul cuvântului „gavagai" ar fi indeterminat între (sensurile normale ale expresiilor) „genă aparţinând unei creaturi cu inimă" şi „genă aparţinând unei creaturi cu rinichi". Atunci, cel puţin discutabil, „gavagai" ar avea o referinţă determinată, deoarece

---

[5] Vezi discuţia din secţiunea 11.1.
[6] Vezi, de exemplu, Priest (1987), cap. 2.

cele două expresii au aceeaşi extensiune. Oricum, în cazul în discuţie, aceleaşi consîderaţii care arată că sensul este indeterminat arată şi că referinţa este indeterminată. Căci dacă „gavagai" poate fi tradus în mod legitim de ipoteze analitice diferite prin „iepure" şi „parte nedetaşată de iepure" (pentru a folosi exemplul lui Quine), atunci, întrucât aceste două expresii au in mod evident extensiuni diferite, referinţa lui „gavagai" este în mod similar indeterminată.[7]

În plus, după cum am observat deja, în aceste concluzii nu este vorba despre ceva caracteristic limbajului altora. Acestea sunt tot atât de adevărate despre propriul nostru limbaj şi despre propria noastră folosire a propriului nostru limbaj, despre idiolectul nostru. În formularea lui Quine (*OR*, p. 47):

Am argumentat, în apărarea filosofiei behaviorale a limbajului, (...) că inscrutabilitatea referinţei nu este inscrutabilitatea faptelor; nu există nici o chestiune de fapt. Dar dacă intr-adevăr nu există nici o chestiune de fapt, atunci inscrutabilitatea referinţei poate fi adusă chiar mai aproape de casă decât cazul vecinului; o putem aplica la noi inşine. Dacă are sens să spui chiar despre tine că realizezi că cineva se referă la iepuri (...) şi nu la stadii ale iepurilor (...) atunci ar trebui să aibă deopotrivă sens să spui asta despre altcineva.

Şi întrucât nu are nici un sens să spui asta despre vecin, nu are sens să spui asta despre tine.

Aşadar, trebuie să se renunţe la ideea că în vorbire se poate face referire în mod determinat la obiecte. Să numim aceasta Teza Indeterminării Referinţei: nu este posibil să se facă referire în mod determinat la obiecte; nu există nici o chestiune de fapt cu privire la problema dacă „iepure" se referă la iepuri, părţi neseparate ale iepurilor sau mai ştiu eu ce. Teza generează o contradicţie, dar de data aceasta privind referinţa, mai curând decât sensul. Obiectele din lume transcend orice posibilitate a noastră de a face referire în mod

---

[7] *OR* conţine, de asemenea, argumente suplimentare care arată că referinţa este indeterminată (bazate, de exemplu, pe teorema Löwenheim-Skolem), dar nu este nevoie să ne ocupăm aici de acestea.

determinat la ceva în vorbire. Şi totuşi, în mod evident, Quine se referă la iepuri, la părţi ale iepurilor şi la alte obiecte în reflecţiile sale despre referinţă. Chiar şi scepticul în privinţa sensului ar putea nega cu greu aceasta. Într-adevăr, chiar pretenţia că nu se poate face referire în mod determinat la obiecte presupune că putem să ne referim la acele obiecte (şi nu la părţi neseparate ale obiectelor) pentru a spune la ce nu ne putem referi![8] Avem astfel din nou o contradicţie la limita exprimării. Indeterminarea Referinţei nu poate fi exprimată (Transcendenţă); şi totuşi Quine o exprimă (Închidere).

Quine îşi dă seama că aici sunt probleme. El formulează ceea ce consideră a fi problema principală după cum urmează (*OR*, p 47):

Se pare că ne punem pe noi înşine în poziţia absurdă conform căreia nu există *nici o diferenţă din* nici un punct de vedere, interlingvistic sau lingvistic, obiectiv sau subiectiv, între a ne referi la iepuri şi a ne referi la părţi sau stadii ale iepurilor (...) Fără îndoială că poziţia este absurdă, căci ar implica faptul că nu există nici o diferenţă între iepure şi oricare dintre părţile sau stadiile sale (...) Referinţa ar părea acum să devină un nonsens nu numai în traducerea radicală, ci şi acasă.

§13.5
Referinţa relativă

Soluţia lui Quine la această problemă este pur şi simplu acea de a lua taurul de coarne şi a accepta că noţiunea de referinţă *este* lipsită de sens. Tot ceea ce are sens sunt pretenţii conform cărora se face referire la ceva relativ la o traducere într-o limbă de fundal* (*OR*, pp. 48 şi urm.):

Este lipsit de sens să întrebi dacă, în general, termenii noştri „iepure", „parte de iepure" (...) etc. se referă realmente, respectiv, la iepuri, părţi ale

---

[8] După cum, mi s-a spus, Ayer punea odată problema într-o conferinţă: pretenţia că nu există nici o chestiune de fapt cu privire la problema dacă „gavagai" se referă la iepuri sau la părţi ale iepurilor depinde tocmai în privinţa forţei sale de faptul că „iepuri" şi „părţi ale iepurilor" se referă la lucruri distincte.

* În original: *background language.*

iepurilor (...) etc., mai curând decât la (...) [altceva]. Este lipsit de sens să întrebi asta în mod absolut; putem pune cu sens această întrebare doar relativ la un limbaj de fundal. Atunci când întrebăm „'Iepure' se referă realmente la iepuri?", cineva poate replica punând întrebarea: „Se referă la iepuri în ce sens al cuvântului 'iepuri'?", declanşând astfel un regres; şi avem nevoie de limbajul de fundal în care să regresăm. Limbajul de fundal dă sensul întrebării, chiar dacă este numai un sens relativ; un sens relativ la acesta, limbajul de fundal. A întreba despre referinţă într-un mod absolut ar fi ca şi cum ai intreba despre poziţia absolută sau despre viteza absolută, mai curând decât despre poziţia sau viteza relative la un sistem de referinţă dat.

Astfel, soluţia lui Quine este cea eroică: renunţarea la noţiunea de referinţă ca fiind lipsită de sens. Aceasta era şi mişcarea lui Wittgenstein din *Tractatus* (vezi secţiunea 12.9). Funcţionează aceasta ceva mai bine pentru Quine decât pentru Wittgenstein? Răspunsul este „nu", din mai multe motive.

Există deja o mare ironie în citatele din Quine. Quine spune că putem face ca sensul unei întrebări să fie determinat, traducând-o într-un limbaj de fundal. Dar aceasta nu se poate face, dacă enunţurile limbajului de fundal nu au ele însele un sens determinat. Şi, desigur, acestea nu au un sens determinat, potrivit lui Quine. Dar putem recurge aici la caritate, luând această pretenţie ca pe o scăpare din condei.[9] Subiectul despre care vorbeşte Quine este referinţa, nu sensul. Ce este atunci de spus despre această chestiune?

Primul lucru de spus este acela că stratagema de a folosi o noţiune relativă de referinţă nu va rezolva problema semnalată de Quine în ultimul citat din secţiunea precedentă, adică nu va reuşi să explice cum reuşim să ne referim la un lucru, mai curând decât la un altul.[10] Punerea în relaţie a referinţelor termenilor cu cele ale unui limbaj de fundal le poate face pe primele determinate doar în

---

[9] Totuşi, dacă este o scăpare, este una freudiană, deoarece trădează o încredinţare în determinarea sensului în limba de acasă.

[10] Această idee a fost argumentată in Davidson (1979), pp. 231 şi urm. (din republicare). Davidson argumentează că relativitatea referinţei nu poate fi nici măcar înţeleasă în sensul cerut.

măsura în care referințele termenilor din limbajul de fundal sunt determinate. Şi, potrivit lui Quine, ultimele nu sunt determinate. Putem încerca, printr-o mişcare similară, să facem ca referințele acestor termeni să fie determinate. Dar în acest fel declanşăm un regres, şi anume unul vicios.[11] Am putea încerca să stopăm regresul, după cum sugerează Quine într-un loc, „rămânând la limba noastră maternă şi luându-i cuvintele la valoarea lor nominală*" (*OR*, p. 49). Dar aceasta nu ajută. Limba noastră maternă nu stă mai bine decât oricare altă limbă, iar valoarea nominală a termenilor săi nu este mai bună decât valoarea nominală a unei monede devalorizate de inflație. O modalitate de a vedea aceasta constă din a întreba ce se întâmplă dacă *începem* prin investigații asupra referinței termenilor limbii noastre materne. Regresul este atunci unul banal. „Iepure" înseamnă iepure. Dar acest rezultat este vid de conținut şi nu este cu nimic mai bun decât a spune că originea unui sistem de referință se află in originea acestuia (pentru a urma analogia lui Quine dintre un limbaj de fundal şi un sistem de referință).[12]

Cea de-a doua chestiune este aceea că noi nu putem, in orice caz, să aruncăm peste bord o noțiune absolută de referință. Înțelegerea noastră a felului în care funcționează limbajul depinde de o astfel de noțiune. Să considerăm o propoziție cum este „Brisbane este în Australia". A lua această propoziție drept adevărată (corect aplicabilă, asertabilă în mod justificat, acceptabilă sau mai ştiu eu ce) este a lua oraşul la care face referire „Brisbane" (în contextul rostirii

---

[11] Situația de aici este similară cu argumentul lui Cantor pentru Principiul Domeniului, pe care l-am întâlnit în secțiunea 8.8.

* În original: *and taking its words at face value*. „To take something at its face value" înseamnă atât „a lua ceva la valoarea sa nominală", cât şi „a lua ceva drept bun". Deşi aici ar fi fost mai potrivit cel de-al doilea înțeles, am optat pentru primul, pentru a putea reda jocul de cuvinte care urmează.

[12] Pretenția că înțelegerea noastră a felului în care funcționează limbajul depinde de o noțiune de referință este argumentată pe larg în Davidson (1977). În acest articol, Davidson argumentează, de asemenea, că ne putem dispensa de noțiunea de referință într-un anumit sens: mai precis, că nu ar trebui să ne aşteptăm la o analiză a noțiunii de referință care să fie independentă de rolul acestei noțiuni într-o teorie a înțelesului (a adevărului). Rămâne adevărat faptul că o noțiune de referință este esențială pentru o astfel de teorie, fie şi numai ca un „construct teoretic".

etc.) ca fiind localizat în ţara la care face referire „Australia". Astfel, această propoziţie nu poate fi înţeleasă, dacă nu avem, cel puţin implicit, noţiunea de referinţă.

S-ar putea insista, presupun, asupra ideii că noţiunea de referinţă este una relativă. Dar în acest caz, întrucât depinde de noţiunea de referinţă, noţiunea de adevăr trebuie să fie, de asemenea, relativă. Atunci adevărul este relativ la un idiolect şi deci la o persoană. Prin urmare, acest punct de vedere angajează la un relativism despre adevăr de exact acelaşi gen cu cel al lui Protagoras. Am argumentat împotriva acestui relativism în secţiunea 3.8, aşa încât nu voi mai urmări aici această chestiune. De altfel, Quine însuşi argumentează în altă parte împotriva unui astfel de relativism, pe temeiuri care ţin de auto-referinţă.[13]

Chestiunea finală şi decisivă în contextul de faţă este aceea că mişcarea relativizatoare nu evită, în orice caz, problema la limita exprimării, care constituie principala noastră preocupare. Capcana este dezvăluită arătând că, în Teza Indeterminării Referinţei, Quine însuşi se referă la obiecte. Problema dacă aici este vorba despre o noţiune legitimă de referinţă relativă este în afara subiectului în discuţie, iar renunţarea la o noţiune absolută de referinţă înrăutăţeşte situaţia, întrucât subminează chiar poziţia lui Quine. Atât Teza (conform căreia nu se poate face referire în mod determinat la obiecte), cât şi argumentele în favoarea acesteia presupun că noţiunea absolută de referinţă are sens.[14] Şi chiar are.

S-ar putea sugera că noţiunea de referinţă din Teză este una relativă. Cred că această sugestie ar fi incorectă: nu aceasta este ceea ce intenţionează Quine. Şi oricum, sugestia nu este suficientă pentru a rezolva problema. Căci în pretenţia că nu există nici o chestiune de fapt în privinţa problemei dacă „iepure" se referă la

---

[13] Vezi Quine (1975), pp. 327-328.

[14] Hylton (1990-1991) pare să nu sesizeze acest fapt, deşi realizează în mod vag imposibilitatea lui Quine de a-şi exprima propriile concepţii. Hylton observă (p. 288) că „intr-un sens, nu există ceva ce Quine să nege". Situaţia nu este diferită de cea în care se găseşte Wittgenstein din cea de-a doua perioadă, după cum vom vedea în capitolul următor.

iepuri, atât substantivul „iepure“, cât şi substantivul „‘iepure’“ se referă la obiecte (animale de un anumit fel şi, respectiv, cuvinte). S-ar putea sugera că şi aceste cuvinte fac referire la ceva doar relativ la o traducere într-un lîmbaj de fundal. Dar nici această sugestie nu ajută. Căci relativ la o traducere într-un limbaj de fundal, *există* o chestiune de fapt în privința problemei dacă „iepure“ se referă sau nu la iepuri. Relativ la o traducere omofonică în limba română, de exemplu, este pur şi simplu adevărat că „iepure“ se referă la iepuri şi nu la părți ale iepurilor. Aşadar, Teza lui Quine ar fi falsă.

O altă sugestie cu privire la rezolvarea problemei este aceea că argumentele pentru indeterminare ar trebui să fie interpretate *ad hominem* împotriva acelora care susţin că referința este determinată. Am văzut că această mişcare are un efect limitat, dar pozitiv, în cazul unei probleme similare a scepticismului (vezi secţiunea 3.4). Dar aici nu va funcţiona. Concepţiile lui Quine despre referință sunt implicate de concepţiile sale privind felul în care trebuie abordată chestiunea inţelesului, subdeterminarea teoriilor de totalitatea evidenței empirice etc. Quine (ca şi alţi empirişti) este de acord cu toate acestea. Prin urmare, Quine trebuie să accepte concluziile corespunzătoare.

§13.6
Davidson, adevăr şi înțeles

Am văzut că tratarea lui Quine a înțelesului sfârşeşte în contradicţii la limita exprimării (atât pentru sens, cât şi pentru referinţă). Totuşi, aceasta nu este o încheiere a discuţiei, căci imaginea descrisă de Quine lasă deschise unele probleme notabile, iar cea mai plauzibilă modalitate de a răspunde la aceste probleme generează alte contradicţii la limita gândirii.

În proiectul traducerii radicale, ni se cere să alcătuim un sistem de ipoteze analitice care să ne permită să traducem limbajul-ţintă şi să testăm această traducere prin confruntarea cu evidenţa empirică. Dar care este forma exactă pe care ar trebui să o ia sistemul de ipoteze? După cum am văzut, Quine formulează unele sugestii în această

privință, dar nu se poate spune că furnizează un răspuns teoretic elaborat. Acceptând provocarea, Davidson furnizează un astfel de răspuns. Răspunsul său (la care Quine subscrie[15]) a apărut pentru prima dată în „Truth and Meaning“ (1967) şi a fost dezvoltat în detaliu în mai multe articole ulterioare.[16]

Abordarea lui Davidson a limbajului nu este exact aceeaşi cu cea a lui Quine. Abordarea lui Davidson porneşte de la o respingere similară a înțelesurilor ca entități (pp. 17 şi urm.), dar există unele diferențe importante. În mod notabil, Davidson nu este behaviorist. În particular, el permite ca noțiunile intensionale să joace un rol în testarea ipotezelor analitice. În plus, în privința procedurilor de testare, Davidson adoptă constrângeri metodologice mai generale decât cele ale lui Quine, în mod notabil o utilizare fără excepții a Principiului Carității (dacă teoria *A* face ca mai multe dintre enunțurile vorbitorului să se dovedească a fi adevărate față de teoria *B*, atunci teoria *A* este preferabilă teoriei *B*). Totuşi, după cum arată Davidson, nimic din toate acestea nu îl îndepărtează de concluzia privind indeterminarea traducerii, la care s-a ajuns deja în acest capitol.[17]

Îl voi urma în continuare pe Davidson şi voi numi un sistem de ipoteze analitice pentru o limbă o „teorie a înțelesului“ pentru acea limbă. Acum, ce anume dorim de la o teorie a înțelesului? Cel mai important, dorim ca teoria să ne indice înțelesul fiecărei propoziții a

---

[15] Vezi Quine (1981), p. 38.

[16] Toate aceste articole pot fi găsite în Davidson (1984). Trimiterile care urmează se fac la această lucrare. O tratare simplă şi excelentă a ideilor lui Davidson poate fi găsită în cap. 12 din Hacking (1975). O tratare mai generală, dar nu atât de clară, apare în cap. 2 din Platts (1979).

[17] Vezi, de exemplu, Davidson (1973), p. 139. Deşi Davidson acceptă indeterminarea traducerii, el respinge, după cum îl înțeleg eu, indeterminarea referinței în sensul cerut. În schimb, pretinde Davidson ((1979), p. 239), avem pur şi simplu o indeterminare în privința limbii pe care o vorbeşte un vorbitor. Oricum, dacă nu există nici o chestiune de fapt cu privire la care limbă, dintr-un număr de limbi având aceleaşi cuvinte sintactice, este vorbită de un vorbitor, atunci, după câte pot să-mi dau seama, nu există nici o chestiune de fapt cu privire la ceea ce se referă un cuvânt sintactic şi deci referința *este* indeterminată.

limbii.[18] Adică, pentru orice propoziţie, *s*, a limbii, dorim ca teoria să implice un enunţ de forma: *s* înseamnă că *p*. De asemenea, Davidson sugerează încă două deziderate. Mai intâi, teoria ar trebui să fie finit axiomatizabilă, căci altfel nu ar putea avea o utilizare umană. În al doilea rând, teoria ar trebui să expună felul în care funcţionează compoziţionalitatea, adică felul în care are înţeles un întreg, pe baza felului în care au înţeles părţile sale.[19] Acum, ce trebuie făcut pentru a ajunge la o astfel de teorie?

Davidson sugerează folosirea aparatului teoriei tarskiene a adevărului pentru un limbaj. Dat fiind un limbaj de un anumit gen, Tarski (1936) arăta cum putem construi o teorie (finit axiomatizabilă) a adevărului pentru acel limbaj. Mai precis, pentru orice propoziţie, *s*, a acelui limbaj, folosind o procedură de demonstraţie canonică bine-definită, putem stabili o propoziţie de forma: *s* este adevărată ddacă *p*, unde *p* este o propoziţie a limbajului respectiv şi poate fi considerată ca enunţând condiţiile de adevăr pentru *s*. În terminologia lui Davidson, aceasta este *T*-propoziţia pentru *s*. În plus, dacă *t* este o sub-formulă a lui *s*, demonstraţia *T*-propoziţiei pentru *s* trece prin demonstraţia *T*-propoziţiei pentru *t*.[20] Detaliile exacte ale construcţiei nu sunt relevante aici. Ele sunt cunoscute logicienilor şi probabil că nu interesează pe alţii. Aşadar, nu le voi explica mai departe.

Acum, Frege sugera în mod foarte plauzibil că înţelesul unei propoziţii declarative este dat de condiţiile sale de adevăr. (Probabil, a cunoaşte înţelesul unei astfel de propoziţii este a cunoaşte exact sub ce condiţii este adevărată propoziţia.) Davidson valorifica această idee şi sugera că, dată fiind o teorie tarskiană adecvată pentru un limbaj,

---

[18] Strict vorbind, aici ar trebui să fie „rostire“, mai curând decât „propoziţie“, dar voi ignora indexicalii şi complicaţiile pe care le aduc aici.

[19] S-ar putea pune în discuţie aceste deziderate, dar astfel de chestiuni nu sunt importante aici.

[20] De fapt este vorba despre Schema Satisfacerii, mai curând decât despre *T*-schema, dar aceasta este doar o complicaţie tehnică.

T-propoziţia pentru propozîţia *s* poate fi considerată ca dându-i înţelesul.[21]

După cum şi era de aşteptat, se pune problema a ceea ce înseamnă „adecvat“ în acest context. În mod efectiv, o teorie adecvată a adevărului este o teorie care este verificată prin testări empirîce (după cum susţinea Quine) de un gen pe care Davidson îl descrie minuţios.[22] În linii mari, dată fiind *T*-propoziţia pentru *s*, observăm dacă evidenţa empirică este în aşa fel încât să verifice pretenţia că vorbitorii cred *s* atunci când *p* – sau, probabil, cred *s* atunci când se poate presupune în mod rezonabil că sunt conştienţi că *p*.[23] Cu cât sunt verificate în acest fel mai multe *T*-propoziţii ale unei teorii, cu atât este mai bună teoria respectivă.

§13.7
Închidere semantică şi contradicţie

Până acum toate bune. Ce legătură au toate acestea cu contradicţiile la limita gândirii? Legătura este pur şi simplu următoarea: să presupunem că elaborăm o teorie a înţelesului pentru o limbă naturală, cum este limba română, în chiar acea limbă. Să considerăm propoziţia „*s* nu este adevărată“, unde *s* este un nume propriu pentru această propoziţie. Atunci teoria va da *T*-propoziţia pentru *s*, şi anume:

s este adevărată ddacă *s* nu este adevărată

(sau cel puţin un bicondiţional al cărui membru din dreapta înseamnă acelaşi lucru cu „*s* nu este adevărată“ şi deci din care rezultă aceasta).

---

[21] Pentru a formula o teorie a adevărului pentru o limbă naturală este nevoie ca tehnicile tarskiene să fie extinse pentru a trata aspecte ale limbilor naturale care nu se găsesc în paradigmele tarskiene; aceasta este o parte a programului davidsonian.

[22] În mod special în (1973) şi (1974a).

[23] Aceasta este mai mult versiunea lui McDowell a procesului. Vezi McDowell (1976) şi de asemenea Platts (1979), cap. 2.

Aceasta este instanța T-schemei care generează paradoxul Mincinosului. Aşadar, construcția noastră generează o contradicție la limita cogniției. Nu este vorba despre un accident: faptul că teoria ar trebui să genereze toate T-propozițiile este o parte a esenței sale ca teorie a înțelesului.[24] Astfel, tratarea înțelesului generează o altă contradicție la limita gândirii, care corespunde Schemei Incloziunii, după cum am văzut deja (secțiunea 10.2).

Davidson este conştient de această situație. Care este răspunsul său? Pretinzând nesiguranța, el spune (pp. 28 şi urm.):

Paradoxurile semantice apar atunci când domeniul cuantorilor in limbajul obiect este in anumite sensuri prea generos. Dar nu este întru totul clar cât de incorect ar fi pentru limba urdu sau limba vendiş să considerăm domeniul cuantorilor acestora ca insuficient pentru a furniza o definiție explicită a expresiei „adevărat-în-urdu" sau „adevărat-în-vendîş". Sau, pentru a formula chestiunea într-un alt mod, poate mai serios, prin natura lucrurilor poate fi întotdeauna ceva ce prindem în ințelegerea limbii altuia (conceptul de adevăr) şi pe care nu i-l putem comunica.

Concepția despre cuantori nu este întru totul corectă: nu este nevoie ca o teorie tarskiană a adevărului să aibă resurse cuantificaționale pentru a transforma condițiile recursive de adevăr într-o definiție explicită a adevărului. Oricum, chestiunea esențială rămâne: noțiunea de adevăr pentru un limbaj poate întotdeauna să treacă dincolo de acel limbaj.

Soluția propusă de Davidson este esențialmente una tarskiană şi, ca atare, una problematică, după cum am văzut deja (secțiunea 10.7). În contextul de față este însă mai interesant să observăm că evitarea contradicției la limita cogniției produce o nouă contradicție la limita exprimării. Căci, conform sugestiei lui Davidson, noțiunea de adevăr într-un limbaj L nu este exprimabilă în L. În particular, expresia

[24] Am arătat aceasta in Priest (1987), secțiunea 4.3. De fapt, ocolul printr-o tratare davidsoniană a înțelesului nu este esențial. Întrucât „s înseamnă că p" implică „s este adevărată ddacă p", *orice* teorie a înțelesului care furnizează înțelesul fiecăreî propoziții în maniera indicată va antrena contradicția Mincinosului.

„adevărat-în-română“ nu este exprimabilă in limba română (Transcendență). Dar, desigur, este exprimată în limba română prin „adevărat-în-română“ (Închidere).[25] Pentru a spune ceea ce nu poate fi exprimat, trebuie să fie exprimat exact acel lucru.

Sugestia lui Davidson conform căreia un vorbitor al unei limbi naturale poate avea un concept de adevăr pe care vorbitorul unei alte limbi naturale nu îl are ar apărea, de asemenea, ca fiind dincolo de limita exprimării (deşi este exprimată), cel puțin potrivit teoriei lui Davidson. În articolul său „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“ (1974b) Davidson argumentează că pretenția potrivit căreia un vorbitor poate avea concepte pe care altul nu le are – adică poate avea o schemă conceptuală diferită – nu are, în ultimă instanță, nici un sens (pp. 197 şi urm.):

> Ar fi greşit să se rezume spunându-se că am arătat cum este posibilă comunicarea între persoane care au scheme diferite, o modalitate care funcționează fără a avea nevoie de ceea ce nu poate fi, şi anume de un teren neutru sau un sistem de coordonate comun. Căci nu am găsit nici un temei inteligibil pe baza căruia să se poată spună că schemele sunt diferite. Ar fi tot atât de greşit să se proclame vestea victorioasă conform căreia întreaga omenire – sau cel puțin toți cei care vorbesc o limbă – împărtăşesc o schemă şi o ontologie comune. Căci dacă nu putem să spunem in mod inteligibil că schemele sunt diferite, nu putem nici să spunem în mod inteligibil că ele sunt una.

Argumentul pentru acest punct de vedere este unul destul de lung, dar, dacă l-am înțeles bine, vizează respingerea corelatelor semantice şi, prin urmare, a indeterminării traducerii. Dacă ar fi să se considere conceptele aşa cum o făcea Frege, atunci nu ar fi nici o problemă în legătură cu ideea că vorbitorul *A* are un concept pe care vorbitorul *B* nu îl are: aceasta este doar o relaţie de un anumit gen între un vorbitor şi o corelată semantică. Dar această mişcare nu este disponibilă nici pentru Quine şi nici pentru Davidson. Singura modalitate în care oricare dintre ei ar putea să dea sens ideii revine

---

[25] Vezi Priest şi Crosthwaite (1989), pp. 384 şi urm.

la pretenția că (o parte din) limba vorbitorului *A* nu poate fi tradusă în limba vorbitorului *B*. Dar această situație nu poate să apară nici o dată: traducerea este întotdeauna posibilă. Trebuie să fie un preț: traducerea ne poate cere să atribuim vorbitorilor unele opinii bizare (p. 197). Dacă, de exemplu, traducem cuvântul „gavagai" prin „carte", iar vorbitorii tind să-l rostească drept „trec iepurii", atunci poate că trebuie să le atribuim acestora unele opinii metafizice bizare, de exemplu opinia că iepurii au scrieri în ei (în măruntaiele lor?). Dar culturile bizare au opinii metafizice bizare, așa încât o astfel de opinie nu apare chiar atât de exagerată. Dacă ar exista o traducere în mod determinat corectă, traducerea noastră ar putea fi greșită. Dar tocmai existența unei traduceri în mod unic corectă este exclusă de indeterminarea traducerii.

Așadar, atât enunțul conform căruia expresia adevărat-în-română nu este exprimabil, cât și însăși pretenția că un vorbitor are un concept pe care nu îl are un altul apar a fi contradicții la limitele exprimării (cel puțin în cadrul concepției Quine/Davidson).

Concluzie

Am văzut în acest capitol cum o teorie a înțelesului care aruncă peste bord noțiunea de corelată semantică poate, totuși, să genereze contradicții la limita gândirii. Teoria Quine/Davidson dă naștere la contradicții la limitele exprimării atât din cauza indeterminării sensului și a referinței, cât și din cauza încercării de a evita contradicțiile la limita gândirii.

Deși atât Quine, cât și Davidson resping existența corelatelor semantice, ambii lucrează foarte mult în tradiția condițiilor de adevăr fregeene. Oricum, există abordări ale înțelesului care ajung la noțiunea de corelată semantică dintr-o direcție cu totul diferită. Una dintre acestea a fost propusă chiar de Wittgenstein din ultima perioadă. O alta a fost propusă de Derrida, a cărui operă este inspirată de Saussure, mai curând decât de Frege. În capitolul următor vom examina aceste abordări și vom vedea dacă au mai mult succes în evitarea contradicțiilor la limita gândirii.

14. CONŞTIINŢĂ, REGULI ŞI *DIFFÉRANCE*

Introducere

În ultimul capitol am examinat abordarea înţelesului de către Quine şi Davidson. Am văzut că această abordare respinge existenţa corelatelor semantice, acceptă drept consecinţă indeterminarea sensului şi totuşi produce contradicţii la limita gândirii. Abordarea lor nu este (în mod necesar) una behavioristă, după cum am observat (în secţiunile 13.3 şi 13.6), dar este cu siguranţă o abordare la persoana a treia a înţelesului. Nu dă nici o descriere a cum este să foloseşti un limbaj din perspectiva persoanei întâi, a conştiinţei, dacă doriţi. În mod tradiţional – cel puţin în tradiţia idealistă a lui Locke şi a altora – această perspectivă era considerată a fi esenţa înţelesului.[1] Ca atare, se poate crede că am scăpat până acum din vedere un element important al poveştii, precum şi că această scăpare viciază orice concluzie pe care am putea să o tragem din consideraţiile noastre despre limbaj. Scopul acestui capitol este de a trata acest subiect.

Vom face asta prin intermediul examinării concepţiilor a doi autori întrucâtva diferiţi: Wittgenstein din ultîma perioadă, cea a *Cercetărilor filosofice*, şi autorul francez contemporan Derrida. Aceştia sunt filosofi foarte diferiţi în privinţa tradiţiei la care aderă, a stilului scrierilor lor şi a obiectivelor pe care şi le propun. Cu toate acestea, în contextul de faţă ei sunt izbitor de similari. Ambii resping tratările înţelesului bazate pe corelate semantice (deşi nici unul dintre ei nu formulează problema în aceşti termeni), ambii acceptă drept consecinţă indeterminarea sensului, ambii iau în considerare

---

[1] Vezi Hacking (1975), Partea A.

relaţia dintre conştiinţă şi înţeles şi ambii adoptă o opoziţie chinuitoare şi adesea frustrantă la adresa subiectelor filosofice.[2] În acest capitol vom vedea toate aceste lucruri. De asemenea, vom vedea o altă trăsătură pe care ceî doi o împărtăşesc – unul cu altul şi ambii cu alţi autori care au scris despre înţeles şi despre care am discutat: toate concepţiile lor trec peste limitele exprimabilului şi astfel furnizează contradicţii la limita gândirii.

§14.1
Wittgenstein şi numele

Să incepem cu Wittgenstein. După cum este binecunoscut, Wittgenstein a ajuns să respingă mult din doctrinele *Tractatus*-ului in cea de-a doua parte a vieţii sale. În locul acestora a adoptat puncte de vedere foarte diferite despre limbaj şi înţeles. Acestea sunt prezentate în Partea I a lucrării sale *Cercetări filosofice* (1953).[3] De asemenea, există material relevant din acest punct de vedere în unele părţi din *Remarci asupra fundamentelor matematicii*. Una dintre cele mai subtile analize a materialului relevant este cea a lui Kripke din (1982)[4] şi ceea ce spun eu aici este puternic influenţat de această analiză. Bineînţeles, analiza lui Kripke este de discutat.[5] Mie mi se pare că interpretarea dată de el este în general corectă, dar nu vreau să intru într-o dezbatere exegetică aici. Ca şi până acum, principala mea preocupare priveşte natura argumentelor insele şi

---

[2] Aspecte ale asemănărilor şi deosebirilor dintre cei doi filosofi sunt discutate in Garver (1973) şi în Grene (1976).

[3] Voi prefixa referinţele la paragrafele din *Cercetări* cu „*CF*". Citatele sunt luate din cea de-a treia ediţie, 1967.

[4] Referinţele se fac la această ediţie.

[5] De exemplu, critici ale interpretărilor lui Kripke pot fi găsite în Goldfarb (1985), Tait (1986) şi Werhane (1987). Cartea lui Kripke a iniţiat o bogată literatură, o parte din aceasta tratând interpretarea sa, iar o altă parte tratând argumentele sale sau ambele aspecte. Pentru o discuţie excelentă şi o trecere în revistă (în nici un caz exhaustivă) a lucrărilor de referinţă, vezi Boghossian (1989). Am rezistat tentaţiei să iau în considerare aici lucrările de referinţă: pentru a o face aşa cum trebuie mi-ar fi trebuit mai mult spaţiu decât se impune în acest context.

nu faptul că le-a formulat o anumită persoană. Discuția mea ar trebui să fie înțeleasă în lumina acestor comentarii.

După cum este binecunoscut, *Cercetările* debutează cu un citat din Augustin, în care acesta prezintă o versiune a tratării înțelesului ce face apel la corelate semantice pentru toate cuvintele: toate cuvintele sunt nume şi numesc obiecte. (Ar fi putut tot atât de bine să debuteze cu un citat corespunzător din *Tractatus*.) Prima parte a *Cercetărilor* reprezintă o critică a acestui citat (şi a altor teme tractariene). De exemplu, avem (*CF*120):[6]

Tu spui: problema nu este cuvântul, ci înțelesul acestuia şi te gândeşti la înțeles ca la un lucru de acelaşi gen cu cuvântul, şi totuşi diferit de cuvânt. Aici cuvântul, acolo înțelesul. Banii şi vaca pe care o poți cumpăra cu aceştia. (Dar prin contrast: banii şi utilizarea acestora.)

Dacă, deci, înțelesurile cuvintelor nu sunt determinate de legăturile acestora cu corelatele semantice, ce determină înțelesul lor? De exemplu, ce anume face să fie corect pentru mine să aplic cuvântul „carte", când îl voi utiliza data viitoare, la una dintre cărțile de pe raftul meu şi nu la motocicleta cu care mă voi duce acasă?

§14.2
A urma o regulă

Utilizarea limbajului este o activitate guvernată de reguli. Ceea ce determină corectitudinea sau incorectitudinea felului în care utilizez cuvântul „carte" este o anumită regulă de aplicare, cum este, de exemplu, regula: *aplică întotdeauna cuvântul „carte" la cărți (şi numai la cărți).* Putem, deci, să formulăm problema mai general. Atunci când urmăm o regulă, ce anume determină corectitudinea comportamentului nostru? Paragrafele care urmează după *CF*143 conțin o discuție susținută a acestei chestiuni. Răspunsul implicit în aceste paragrafe este: nimic.

---

[6] Vezi, de asemenea, şi *CF*10-14.

Pentru început, nu foloseşte la nimic să spui că regula însăşi determină comportamentul corect. Căci ce anume determină felul în care este aplicată regula? De exemplu, atunci când aplic data viitoare regula enunţată în paragraful anterior, de ce nu pot pur şi simplu să iau cuvântul „cărţi", aşa cum apare în regulă, ca aplicându-se motocicletelor? Fără îndoială, din cauza înţelesului cuvântului „carte"; dar în discuţie era tocmai chestiunea a ceea determină înţelesul pe care îl are cuvântul „carte", deci nu stăm mai bine în acest fel. Atunci, pesemne că există o regulă cu privire la felul în care să aplicăm regula. Dar această sugestie reorientează datele problemei şi ne lansează într-un regres care este în mod clar vicios (*CF*86).

Atunci, pesemne că ceea ce determină chestiunea este o stare mentală asociată regulii. De exemplu, pesemne că regula de utilizare a cuvântului „carte" îmi evocă imagina mentală a unei cărţi, iar eu pur şi simplu pun în corespondenţă imaginea cu obiectul. Multe pasaje din *Cercetări* explică faptul că adesea nu există nici o stare mentală care să însoţească înţelegerea a ceva şi, *a fortiori*, care să determine înţelesul. Dar chiar dacă ar exista candidaţi adecvaţi pentru astfel de stări mentale, nu este greu de văzut, după cum arată Wittgenstein, că aceştia nu pot îndeplini sarcina cerută. Argumentul este similar cu cel din paragraful anterior. Ar trebui ca orice stare mentală să fie aplicată într-un anumit fel. Ce anume determină aplicarea acesteia? De exemplu, o imagine a unei cărţi ar putea la fel de bine să reprezinte o carte de o anumită culoare, forma unei cărţi, ştiinţă de carte sau multe alte lucruri. În formularea lui Wittgenstein (*CF*139):

Să presupunem că la auzul cuvântului „cub" iţi vine in minte un tablou, ceva de genul unui desen al unui cub, să spunem. În ce sens acest tablou poate să fie luat sau nu drept o utilizare a cuvântului „cub"? – Poate că spui: „Este foarte simplu; – dacă îmi apare acel tablou, iar eu arăt către o prismă triunghiulară, de pildă, şi spun că este un cub, atunci această utilizare a cuvântului nu se potriveşte cu tabloul." – Dar nu se potriveşte? Am ales în mod intenţionat un exemplu din care să ne putem reprezenta o *metodă de proiecţie* care să facă în cele din urmă ca tabloul să se potrivească.

Tabloul cubului ne-a *sugerat*, desigur, o anumită utilizare, dar era posibil să dau o altă utilizare.[7]

Sau pesemne este vorba despre un alt gen de stare mentală. De exemplu, ceea ce determină aplicarea cuvântului carte poate fi intenţia de a utiliza cuvântul „carte" pentru a-l aplica la cărţi. Nici această sugestie nu este mai bună. Căci ce anume determină ca acele cărţi din intenţie să reprezinte cărţi din realitate şi nu motociclete? În mod notoriu, reprezentările, mentale sau de alt gen, nu trebuie să fie de fel aidoma cu ceea ce reprezintă. Comentarii similare se vor aplica şi altor stări mentale (intensionale). După cum se spune în *CF*693: „nimic nu este mai nepotrivit decât să numeşti înţelesul o activitate mentală".

Deşi *Cercetările* nu consideră toate aspectele minţii sau ale acţiunii care, după cum s-ar putea sugera, dau seama de determinarea activităţii de urmare de reguli, consideraţiile avansate de Wittgenstein sunt îndeajuns de generale şi este greu de văzut care ar fi acei candidaţi care să scape acestora.[8] Aşadar, el conchide (*CF*201):

Acesta era paradoxul nostru: nici un plan de acţiune nu ar putea fi determinat de o regulă, deoarece orice plan de acţiune poate fi pus în acord cu regula. Răspunsul era: dacă orice poate fi pus în acord cu o regulă, atunci orice poate fi pus in dezacord cu acea regulă. Şi deci nu am avea aici nici acord, nici dezacord.

Întrucât înţelesul este un caz special de urmare de reguli, rezultă că nimic nu determină aplicabilitatea cuvântului „carte" la cărţi, mai curând decât la motociclete; şi aşa mai departe pentru toate celelalte cuvinte. Altfel spus, nimic nu determină faptul că un cuvânt înseamnă ceva. Wittgenstein nu trage concluzia in mod explicit

---

[7] *CF*141 continuă: „Să presupunem, totuşi, că ne vine în minte nu doar tabloul cubului, ci şi metoda de proiectare. – Cum ar trebui să-mi reprezint asta? – Poate că am în minte o schemă care înfăţişează metoda de proiecţie: să spunem un tablou a două cuburi unite prin linii de proiecţie. – Dar mă ajută cu ceva? Nu pot să-mi reprezint acum şi alte aplicaţii ale acestei scheme? – Ei bine, pot."

[8] Alţi candidaţi sunt discutaţi în cap. 1 din Kripke (1982).

(după cum observă Kripke, şi vom reveni imediat la această concluzie). Oricum, Kripke trage această concluzie în locul său (p. 21). (În citatul din Kripke, quus este o funcţie aritmetică identîcă cu funcţia plus în cazurile calculate până acum, dar diferită de plus în cazul următor.*)

Acesta, deci, este paradoxul sceptic. Atunci când răspund într-un fel, mai curând decât în altul, la o problemă cum este „68 + 57", nu pot avea nici o justificare pentru un răspuns, mai curând decât pentru celălalt. Întrucât nu se poate replica scepticului care presupune că [prin „+"] eu înţeleg quus, nu există nici un fapt în privinţa mea care să distingă între înţelesul meu de plus şi inţelesul meu de quus. Într-adevăr, nu există nici un fapt în privinţa mea care să distîngă între inţelesul de „plus" pe care îl dau unei funcţii definite (şi care determină răspunsul meu în noîle cazuri) şi nici un înţeles.

§14.3
Jocuri de limbaj

Aceste consideraţîi distrug, la urma urmelor, înţelesul. Situaţia apare ca fiind intolerabilă. Ce spune Wittgenstein despre această situaţie? Wittgenstein dă ceea ce Kripke numeşte o „soluţie sceptică" a paradoxului. O soluţie directă a unui paradox este pur şi simplu o modalitate de a arăta că argumentele pentru concluzia în discuţie sunt greşite. Dar Wittgenstein însuşi a susţinut argumentele relevante, aşa încât această opţiune nu îi este disponibilă. Prin contrast, o soluţie sceptică este o modalitate de a accepta concluzia, explicând, însă, cum ne putem împăca cu aceasta. În cazul lui Wittgenstein, aceasta este o explicaţie a felului în care reuşim să utilizăm limbajul, chiar dacă nu există nici un înţeles determinat. Cheia acestei utilizări o reprezintă concepţia sa despre urmarea de reguli.

---

* Kripke defineşte funcţia quus, pe care o notează cu „⊕", după cum urmează: $x \oplus y = x + y$, dacă $x, y < 57$; altfel, $x \oplus y = 5$.

Potrivit lui Wittgenstein, a urma o regulă este pur şi simplu a face ceva într-un anumit fel pe care îl considerăm a fi inevitabil după o perioadă de instruire. După o anumită instruire, eu aplic cuvântul „carte“ la exemplare ale *Criticii raţiunii pure*, ale *Tractatus*-ului ş.a.m.d. şi nu îl aplic, de exemplu, motocicletei mele. Şi cu asta basta. *CF*217 ne spune:

„Cum pot să urmez o regulă?“ – dacă aceasta nu este o întrebare despre cauze, atunci este despre justificarea pentru urmarea regulii în felul în care o fac.
Dacă am epuizat justificarea, am dat de miezul dur al problemei şi sapa mi s-a îndoit. Sunt, atunci, înclinat să răspund: „Este pur şi simplu ceea ce fac.“

Ce anume diferenţiază, atunci, acest comportament de un răspuns întru totul subiectiv? Faptul că toţi ceilalţi (sau cel puţin mulţi alţii) acţionează în acelaşi fel. Dacă cineva nu răspunde în acest fel, atunci spunem că acel cineva nu a învăţat limbajul. Dacă cineva nu răspunde la o instruire sau reinstruire adecvată, îl socotim drept debil mintal sau alienat mintal. Prin urmare, chiar posibilitatea de a utiliza limbajul depinde de împrejurarea că multe persoane *au* dispoziţiile de a răspunde la instruire în acelaşi fel. Fără aceasta, noţiunea de a urma o regulă nu ar avea nici un sens. În formularea lui Wittgenstein (*CF*199):

Nu este posibil să fi existat doar o singură ocazie în care cineva a urmat o regulă. Nu este posibil să fi existat doar o singură ocazie în care s-a făcut o relatare, s-a dat sau s-a înţeles un ordin ş.a.m.d. – A urma o regulă, a relata ceva, a da un ordin, a juca o partidă de şah sunt *practici* (uzanţe, cutume).[9]

Rezultă că, atunci când se pune problema felului în care ar trebui să fie utilizat limbajul, nu există o curte de apel mai înaltă decât practica împărtăşită, „jocul de limbaj“ care este jucat. În formularea lui Wittgenstein (*CF*124):

---

[9] Vezi, de asemenea, *CF*202.

Filosofia nu trebuie să se opună utilizării obişnuite a limbii, ea poate numai să o descrie (...) Ea lasă totul aşa cum a fost.[10]

Dar acum avem o problemă. Unul dintre jocurile de limbaj pe care le jucăm este despre înţeles. Noi spunem că unele rostiri au înţeles şi că unele nu au înţeles, că „motocicletă" şi „carte" inseamnă lucruri diferite ş.a.m.d. În particular, şi în conformitate cu aceasta, concepţia după care nu există înţeles determinat sau după care nu există nici o modalitate corectă determinată de a aplica cuvântul „carte" este în mod flagrant falsă. Preţul plătit de soluţia lui Wittgenstein este, prin urmare, acela că însăşi soluţia arată că analiza lui Wittgenstein este falsă sau, mai bine spus, soluţia sa nu-i lasă la dispoziţie nici un limbaj în care să-şi exprime pretenţiile despre înţeles şi, în general, despre urmarea de reguli, întrucât Wittgenstein tocmai a reuşit să justifice *status quo*-ul lingvistic. Kripke formulează foarte bine această situaţie, după cum urmează (pp. 69 şi urm.):

Presupun că motivul (...) neputinţei declarate a lui Wittgenstein de a scrie o lucrare cu argumente şi concluzii sistematizate în mod obişnuit provine, cel puţin în parte, din natura preocupării sale, şi nu din înclinaţii personale sau stilistice. Dacă (...) Wittgenstein şi-ar fi enunţat efectul concluziilor sale sub forma unor teze categorice, atunci i-ar fi fost foarte greu să evite formularea doctrinelor sale într-o formă care constă din negaţii evidente ale aserţiunilor noastre obişnuite (...) Dacă, pe de altă parte, nu ne enunţăm concluziile sub forma unor teze filosofice clare, este mai uşor să evităm pericolul negării vreunei opinii obişnuite (...) Ori de câte ori oponentul nostru insistă asupra adecvării perfecte a unei forme de exprimare obişnuită (e.g. că „paşii sunt determinaţi de formulă", „aplicaţiile viitoare sunt deja prezente"), putem pretinde că, dacă aceste expresii sunt înţelese în mod adecvat, suntem de acord. Pericolul apare atunci când încercăm să dăm o formulare precisă a *ceea ce* negăm – *ce* „interpretare eronată" dă oponentul nostru înţelesurilor obişnuite ale expresiei. Poate fi greu să faci asta fără să produci în continuare un alt enunţ care, trebuie să admitem, este *încă* „perfect în regulă, dacă este înţeles în mod adecvat".

---

[10] Sau în formularea sa dintr-un alt context (*CF*98): „orice propoziţie a limbii noastre este 'în ordine aşa cum este'".

Greu? De fapt imposibil, deoarece chiar teza lui Wittgenstein este cea a indeterminării normelor urmării de reguli. Situaţia este acum una foarte familiară: avem o altă contradicţie la limita exprimării. Felul în care Wittgenstein tratează urmarea de reguli implică faptul că cele mai importante concluzii ale argumentelor sale sceptice nu pot fi exprimate. Situaţia este aceeaşi cu cea din *Tractatus*. Dar în timp ce în *Tractatus* Wittgenstein alege să îşi prezinte concluziile în mod explicit, în *Cercetări* el este mult mai precaut (dacă Kripke are dreptate), refuzând să enunţe chestiunea şi doar sugerând-o. În secţiunea 1.3 am văzut că punctele de vedere ale lui Cratylos îl împingeau pe acesta în aceeaşi încurcătură. În *Cercetări*, Wittgenstein optează pentru tăcerea lui Cratylos.

Cu toate acestea, chestiunea rămâne: concluzia care rezultă din argumentele sceptice, şi pe care Wittgenstein o doreşte a fi înţeleasă de către noi, este dincolo de exprimare (Transcendenţă). Şi totuşi este posibil să o exprimi; tocmai am făcut-o şi a făcut-o şi Kripke (Închidere). Aşadar, avem o contradicţie la limita exprimării.
*CF*119 spune:

Rezultatele filosofiei constau din descoperirea a câte unui nonsens şi a cucuielor pe care le dobândeşte înţelegerea atunci când se ciocneşte de limitele limbii. Aceste cucuie ne fac să estimăm valoarea acestor descoperiri.

Este tocmai faptul că atunci când facem descoperirea, nu putem să o exprimăm (dar o facem).

§14.4
Derrida despre prezenţă

Atât despre Wittgenstein. Să ne îndreptăm acum atenţia asupra lui Derrida. Derrida este un filosof literar. Această afirmaţie este adevărată în două sensuri. Primul sens este acela că opera sa încalcă separarea tradiţională dintre filosofie şi critica literară. Voi considera doar acea parte a operei sale care se referă la tema indeterminării sensului (deşi, pesemne, aceasta este partea principală a operei

sale teoretice).[11] Cel de-al doilea sens în care Derrida este un filosof literar este acela că el evită adesea stilurile tradiţionale de a scrie filosofie în favoarea unor stiluri care ar putea fi mai familiare in operele literare. Un motiv pentru aceasta ar putea fi problema – pe care tocmai am întâlnit-o la Wittgenstein – de a spune direct ceea ce vrea să spună.[12] În orice caz, oricare ar fi motivul, stilul lui Derrida îl face pe acesta deosebit de greu de înţeles. Din acest motiv, nu sunt sigur că l-am înţeles pe Derrida – şi această nesiguranţă este mai mare decât în cazul oricărui alt filosof discutat în această carte.[13]

Oricum, lăsând la o parte acest avertisment, să începem cu principala teză filosofică a lui Derrida: negarea prezenţei. Ceea ce eu am numit corelate semantice, Derrida numeşte *semnificat transcendental.* Şi pentru orice se presupune că joacă acest rol, Derrida foloseşte numele de *prezenţă.* Referinţele fregeene şi obiectele tractariene sunt prezenţe (şi tot aşa sunt ideile lockeene), chiar dacă nu acestea sunt cele asupra cărora Derrida îşi îndreaptă atenţia în mod explicit. Exemple citate mai frecvent sunt: esenţa, Fiinţa şi în special conştiinţa. Acestea sunt unele dintre conceptele centrale ale filosofiei occidentale. De fapt, Derrida consideră că filosofia este exact acel subiect care susţine manifestarea unei prezenţe sau a alteia. În formularea sa ((1981), p. 20):

> întreaga istorie a metafizicii (...) impune şi nu va înceta să impună asupra întregii ştiinţe a semiologiei această căutare esenţială a unui „semnificat transcendental".

---

[11] Pentru o introducere generală în gândirea lui Derrida pot fi consultate mai multe lucrări, de exemplu Norris (1987). Teritoriul pe care îl vom acoperi este foarte bine examinat în Culler (1979).

[12] Este foarte interesant că unul dintre cei care l-au influenţat pe Derrida, Nietzsche, foloseşte această tehnică pentru motive similare, conform unuia dintre comentatorii săi. Nehamas (1985) argumentează că Nietzsche adoptă un punct de vedere conform căruia nu există nici un adevăr absolut, ci numai adevăruri relative, „perspective". Problema este că pentru a descrie acest punct de vedere, acesta trebuie avansat ca un adevăr non-relativ. Am întâlnit o problemă similară la Protagoras, în secţiunea 3.8.

[13] Dar atunci, dacă Derrida are dreptate, pesemne că nu este nimic determinat de înţeles.

Întrebarea dacă Derrida are dreptate atunci când prezintă in acest fel întreaga istorie a filosofiei occidentale este interesantă, dar nu trebuie să ne preocupe aici.

§14.5
... şi absenţă

Atât despre ceea ce este prezenţa. Să vedem acum ce este negaţia acesteia. Atunci când Derrida neagă prezenţa, el neagă că ceva poate servi, ca o prezenţă, la întemeierea sensului. Următoarea întrebare este evidentă: dacă enunţurile nu au înţeles în virtutea întemeierii lor pe corelate semantice, cum au înţeles acestea? Derrida dă un răspuns la această întrebare prin intermediul unei critici a teoriilor structuraliste ale înţelesului, în special a teoriei lui Saussure.[14]

Şi structuralismul respinge concepţia conform căreia o expresie are înţeles în virtutea conceptului pe care îl exprimă în sine şi prin sine. Structuralismul observă că expresiile apar în familii, adesea binare, şi pretinde că o expresie are înţeles în virtutea celorlalte expresii din familia respectivă şi, în particular, în virtutea poziţiei sale contrastante în familia respectivă. Astfel, de exemplu, să considerăm cuvântul „roşu". Acesta aparţine familiei cuvintelor despre culori {roşu, verde, albastru, ...} şi ceea ce îl face să însemne roşu este pur şi simplu aceea că nu înseamnă verde, albastru etc. Similar pentru „albastru". Mai exact, pentru a înlătura de aici aerul de circularitate, putem să formulăm chestiunea după cum urmează: fiecare cuvânt din familie are inţeles în virtutea reţelei sale de relaţii de opoziţie faţă de ceilalţi membri ai familiei, adică a diferenţei faţă de aceştia.[15]

---

[14] Această critică poate fi găsită în paginile de tinereţe ale lui Derrida (1974) şi este rezumată în mod util în pp. 19 şi urm. din (1981).

[15] Este foarte interesant că putem găsi consideraţii similare la Wittgenstein din perioada de mijloc. Vezi (1975), p. 317. Pentru o discuţie despre asemănările dintre Saussure şi Wittgenstein, vezi Harris (1988).

Derrida acceptă măcar atât din structuralism, dar respinge alte aspecte ale gândirii lui Saussure. În mod hotărâtor, el respinge noţiunea de semn a lui Saussure. Potrivit acestei noţiuni, semnul este constituit din două aspecte: semnificantul (adică simbolul fizic) şi semnificatul (conceptul exprimat de acesta). Chiar dacă semnul poate fi dependent în privinţa identităţii sale de locul său in reţeaua relaţiilor de înţeles, semnificantul este conceptualizat în continuare ca fiind corespunzător unui unic concept, semnificatul; iar aceasta este o prezenţă.

Dar cum putem localiza acest concept? Potrivit lui Saussure, nu în scriitură. Căci atunci când un cuvânt sau o secvenţă lingvistică mai lungă – pe care o putem numi text[16] – este scrisă, aceasta continuă să existe independent de rostirea sa şi poate ajunge să ia tot felul de înţelesuri diferite în virtutea noilor contexte. De exemplu, poemul lui Shelley *Ozymandias* ne prezintă un călător care întâlneşte soclul unei statui aflat in mijlocul unui deşert. Acest soclu este tot ce a mai rămas dintr-un fost mare imperiu. Pe soclu sunt scrise cuvintele:

Numele meu este Ozymandias, rege al regilor:
Priviţi-mi faptele măreţe şi deznădăjduiţi.

În contextul iniţial, aceste cuvinte intenţionau în mod clar să scoată în evidenţă insignifianţa oricărui alt om în afara lui Ozymandias; acum ele scot în evidenţă vanitatea acelei pretenţii. Derrida numeşte acest fenomen *iterabilitatea* textului.

Pentru a găsi conceptul, prin urmare, trebuie să examinăm intenţiile (i.e. conştiinţa) vorbitorului. Acesta este, deci, un gen de prezenţă (mai mult decât atât, este chiar cazul paradigmatic pentru Derrida, întrucât, la urma urmelor, înţelesul este prezent în conştiinţă). Dar ce am găsi dacă am examina intenţiile vorbitorului? După

---

[16] Noţiunea de text este mai largă decât cea de limbaj şi cuprinde şi alte forme de reprezentare, cum sunt tablourile, reclamele etc. Această chestiune nu schimbă lucrurile în privinţa celor susţinute aici, aşa încât am să ignor aceste alte forme.

câte s-ar putea presupune, acestea ar fi ceva de genul: rostind cutare şi cutare, am intenţionat să înţeleg asta şi asta.[17] Prin urmare, nu am găsî înţelesuri, ci doar mai multe cuvinte (asta şi asta). Şi dacă ar fi să cerem înţelesul *acestor* cuvinte, am găsi doar *mai multe* cuvinte. Aşadar, nu vom evada niciodată dîn cercul cuvintelor intr-un tărâm al corelatelor semantice. Fiecare cuvânt trimite la alte cuvinte la nesfârşit, iar această relaţie de trimitere sau, pasămite mai bine, de amânare, este tot atât de constitutîvă pentru înţeles ca şi diferenţele lui Saussure. În formularea lui Derrida ((1981), p. 26):

Indiferent dacă în ordinea discursului vorbit sau scris, nici un element nu poate funcţiona ca semn fără să trimită la un alt element, care nu este el însuşi pur şi simplu prezent. Această împletitură are drept rezultat faptul că fiecare „element" – fonem sau grafem – este constituit pe baza urmelor lăsate în acesta de celelalte elemente ale lanţului sau ale sistemului.

Astfel, înţelesul este constituit de întreaga reţea a diferenţelor şi deopotrivă a amânărilor. Pentru această reţea, Derrida inventează neologismul „*différance*".* Aşadar, înţelesul este constituit de, în formularea lui Derrîda, „jocul" de *différance*.

§14.6
Deconstrucţia

Înainte de a încheia cu noţiunile fundamentale ale lui Derrida, trebuie să mai discutăm una dintre acestea: deconstrucţia. După cum am spus, Derrida neagă prezenţa. După câte pot să-mi dau seama, el nu furnizează un argument general împotriva prezenţei. Mai

---

[17] Sau, în varianta lui Grice (1975), a urmări ca ascultătorii să ajungă să creadă că (eu cred că) asta şi asta prin intermediul recunoaşterii acestei intenţii.

* Substantivul *différance* (cu *a*) este construit pe baza substantivului *différence* din familia verbului *différer*$_1$, „a diferi, a se deosebi", şi un substantiv posibil, dar inexistent ca atare in limba franceză, din familia verbului *différer*$_2$, „a amâna". (Vezi prefaţa lui Radu Toma, „Despre paricid în filosofie", la volumul Jacques Derrida, *Scriitura şi diferenţa*, Bucureşti, Editura Univers, 1998, pp. 12-13.)

curând, ceea ce face Derrida este să considere exemple de texte care susţin o noţiune de prezenţă, explicit sau implicit, şi să arate că acestea se auto-subminează intr-un fel sau altul. Această procedură se numeşte „deconstrucţie". Cu toate că detaliile felului în care se deconstruieşte depind de textul respectiv, şi deci se schimbă de la caz la caz, există un cadru general.

Să considerăm un text care susţine o formă de prezenţă, π. Conform semioticii lui Saussure, acesta îşi extrage sensul din opusul formei respective, non-π, iar aceasta înseamnă că perechea $\langle \pi$, non-$\pi \rangle$ furnizează, într-un sens, o structură de suport pentru text. (Pot exista şi alte perechi care furnizează alte aspecte ale structurii.) Dar membrii perechii nu sunt pe picior de egalitate; intrucât π este cel despre care se presupune că îndeplineşte toată treaba metafizică, π este membrul principal al perechii. În jargonul deconstrucţiei, π este privilegiat.

Deconstrucţia are loc în două etape (sau poate momente hegeliene, întrucât pot fi efectuate simultan). Prima etapă constă din răsturnarea privilegiatului pentru a face din non-π membrul principal al perechii. Aceasta se realizează indicând felul în care textul, în contrast cu pretenţiile acestuia, arată implicit că non-π este cel mai important şi mai fundamental membru al perechii. Din motive evidente, această etapă este numită „răsturnare". Acum că ambii membri ai perechii sunt pe picior de egalitate, următoarea etapă constă din a examina însuşi criteriul distincţiei dintre π şi non-π şi a arăta că este vorba despre o falsă antiteză. Între aceştia există un spaţiu în care se află alte concepte, care deopotrivă unesc şi diferenţiază membrii perechii, dar care nu sunt reductibile la nici unul dintre aceştia. Această etapă este numită „deplasare". În mai multe privinţe, această etapă ne aminteşte de cea de-a treia etapă a dialecticii hegeliene (secţiunea 7.3).[18] Se poate spune că noile concepte în discuţie transcend (*aufhebt*) opoziţiile în discuţie. Aceste concepte sunt numite adesea „indecidabile", printr-o analogie întrucâtva şubredă cu Teorema de Incompletitudine a lui Gödel, şi sunt exprimate de

[18] Deşi vezi Derrida (1981), p. 43.

cuvinte care apar în textele iniţiale, dar care ajung să ia un înţeles cu totul nou. Acestea furnizează o bună parte din vocabularul deconstrucţiei: *supplément*, *hymen*, *parergon* etc.

Felul în care se pretinde că deconstrucţia subminează textul este următorul. Mai întâi, răsturnarea arată că există anumite contradicţii implicite în pretenţiile textului. Aceasta este, desigur, o formă foarte tradiţională de critică. (Într-un sens am văzut deja instanţe ale acesteia la lucru în capitolele anterioare cu privire la cunoaştere şi scepticism (capitolul 3), fenomen şi noumen (capitolul 5), conţinut şi formă (capitolul 12).) Rezultatul celei de-a doua etape este mult mai neobişnuit. Conceptul indecidabil care apare subminează distincţia dintre conceptele contrastante iniţiale ale perechii, deci şi sensul acestora, şi *a fortiori* orice încercare de a folosi contrastul pentru a fundamenta o tratare a înţelesului (prezenţei).

Pentru scopurile de faţă, examinarea tuturor aplicaţiilor date de Derrida acestei metode ar fi irelevantă. Totuşi, să examinăm rapid un exemplu de astfel de aplicaţie, fie şi numai pentru a pune puţină carne pe aceste oase întrucâtva abstracte. Acesta este constituit de discuţia lui Derrida despre Rousseau din *De la Grammatologie*.[19] Ca şi Saussure, Rousseau consideră că vorbirea este o formă de prezenţă într-un fel în care scriitura nu este, deoarece vorbirea este întotdeauna prezentă pentru conştiinţă. (În mod clar, Rousseau nu a folosit niciodată un dictafon.) Prin urmare, cuplul vorbire/scriitură este structura subiacentă a textului său, vorbirea fiind membrul privilegiat al acestui cuplu. Derrida argumentează că Rousseau este obligat să recunoască, în pofida tezei sale declarate, că scriitura este un supliment (înlocuitor) absolut necesar al vorbirii; se concede astfel că scriitura este cea mai fundamentală. Indecidabilul ce apare din această discuţie este noţiunea de supliment, care descrie relaţia

---

[19] Un rezumat este dat la pp. 126-127 din Hart (1989); un altul poate fi găsit în Johnson (1981). Interesant în contextul de faţă, Staten (1984) (în special în capitolul 2) argumentează că *Cercetările* reprezintă un text care deconstruieşte *Tractatus*-ul. În pofida faptului că, fără doar şi poate, Wittgenstein din *Cercetări* se opune la ceea ce se opune şi Derrida, socotesc că argumentul lui Staten, conform căruia metodologia din *Cercetări* este una deconstructivă, este neconvingător. Îmi pare că nu corespunde modelului pe care l-am schiţat.

dintre vorbire şi scriitură, dar care, în buna tradiţie hegeliană, înseamnă deopotrivă „înlocuire“ şi „completare“, ceea ce distruge orice opoziţie funcţională clară dintre vorbire şi scriitură.

§14.7
Revanşa lui Cratylos

Având concepţiile lui Derrida la îndemână, să ne (re)îndreptăm atenţia acum asupra subiectului limitelor gândirii. Dacă Derrida are dreptate, nu există nici o prezenţă, nici un fundament ultim al înţelesului. În particular, nici un text nu poate arăta în mod imediat şi transparent ceea ce înseamnă. Astfel, toate textele trebuie să fie interpretate – sau lecturate, pentru a folosi un jargon diferit. În plus, din cauza iterabilităţii sale, un text poate fi interpretat astfel încât să însemne lucruri diferite în contexte diferite (ceea ce nu înseamnă că poate interpretat astfel încât să nu însemne nimic). Nu se pune în nici un fel problema corectitudinii vreunei interpretări (deşi aceasta nu înseamnă că toate interpretările sunt la fel de bune). În fine, şi în orice caz, interpretarea unui text este doar un alt text care, deci, se cere a fi interpretat, dar care nu are el însuşi o interpretare privilegiată.

Astfel, un text nu exprimă un înţeles intrinsec, dar poate fi luat ca însemnând indefinit de multe lucruri. Acum, să aplicăm această observaţie chiar la textul lui Derrida. Îl luăm pe Derrida ca susţinând o anumită concepţie, şi anume ca argumentând împotriva prezenţei, a determinării sensului. Şi totuşi, dacă Derrida are dreptate, atunci el nu susţine nimic cu sens stabil şi determinat. Atunci ce anume se presupune că înţelegem din ceea ce spune, dacă el nu spune nimic *ca atare*? Sau, ca să formulăm altfel, dat fiind că el exprimă anumite concepţii (cele pe care le-am rezumat), el exprimă ceva (Închidere) ce, dacă are dreptate, nu poate fi exprimat (Transcendenţă).

Am mai întâlnit această situaţie într-un alt context. Este esenţialmente problema lui Cratylos a felului în care se poate exprima ceva, dat fiind că înţelesul însuşi este într-o stare de flux (secţiunea 1.3). După cum am văzut acolo, Cratylos poate evita contradicţia

arătând pur şi simplu că înțelesurile nu se schimbă pe termen scurt. Pentru o perioadă suficient de lungă, sensul unei aserțiuni este determinat sau fixat. Totuşi, acest răspuns nu îi este disponibil lui Derrida. Înțelesul oricărui enunț este constituit de lanțul de interconexiuni (diferențe şi amânări) dintre enunțul respectiv şi alte enunțuri. Ori de câte ori cineva face o remarcă (sau cel puțin o remarcă despre acelaşi subiect), aceasta extinde lanțul şi, prin urmare, schimbă ințelesul. Şi cu cât se spune mai mult (de exemplu prin intermediul exegezei sau al clarificării!), cu atât mai rea devine situația, întrucât cu atât mai mult se schimbă înțelesul.

Există, însă, şi un alt răspuns posibil. Acesta constă pur şi simplu din a concede că textele lui Derrida nu au un sens fixat, dar a argumenta că acestea au o funcție întru totul independentă de exprimarea unui astfel de sens. În particular, chiar dacă textele ar putea să nu însemne nimic în vreun sens absolut, ideea unei anumite lecturi a textelor este perfect inteligibilă. Acum, textele lui Derrida au fost lecturate (de el însuşi şi de alții) ca un atac asupra prezenței. Dacă aşa stau lucrurile, atunci acestea şi-au atins scopul. Cui îi pasă dacă textele sunt lecturate într-un alt mod de către un călător shelleyan ulterior? Cu alte cuvinte, textele au o anumită funcție în conjunctura filosofică prezentă şi ele pot îndeplini această funcție fără a avea înțeles determinat. Aceasta, s-ar putea spune, este strategia scriiturii lui Derrida.[20]

§14.8
Différance

Cu toate acestea, nu am încheiat încă cu limita exprimabilului. Căci există o modalitate mai fundamentală în care opera lui Derrida transcende limitele exprimării. O face atunci când tratează *différance*. *Différance* este o noțiune problematică, după cum au observat numeroşi comentatori. Potrivit lui Derrida, *différance* este structura care

[20] În această privință, strategia lui Derrida nu este diferită de cea a lui Sextus. Vezi secțiunea 3.4.

dă naştere inţelesului, este precondiţia oricărui înţeles. Noţiunea însăşi este dincolo de exprimare: nu poate fi descrisă în nici un fel.[21] În formularea lui Derrîda:

différance nu are nici un nume în limbajul nostru. Dar noi „ştim deja" că dacă este de nenumit, nu este aşa în mod provizoriu, nu este aşa pentru că limbajul nostru nu a găsit sau nu a primit acest *nume* sau pentru că ar trebui să-l căutăm în alt limbaj, în afara propriului nostru sistem finit. Este aşa mai curând pentru că nu există defel un *nume* pentru asta, nici măcar numele de esenţă sau Fiinţă, nici măcar cel de „*différance*", care nu este un nume, care nu este o unitate nominală pură şi care se dislocă neîncetat într-un lanţ de substituţii diferite şi amânate.

S-ar putea crede că această pretenţie este o aberaţie mintală sau o simplă greşeală din partea lui Derrida. Nu este: i s-a impus prin logica internă a poziţiei sale. Aceasta se poate vedea punând laolaltă două observaţii.

Prima este aceea că deconstrucţia este o operaţie care, atunci când este aplicată la un text structurat printr-o opoziţie binară, produce, în etapa deplasării, o noţiune care nu este exprimabilă în termenii acelei opoziţii şi deci în textul structurat de acea opoziţie. În formularea lui Derrida ((1981), p. 42):

Acestea fiind spuse – şi pe de altă parte – a rămâne în această etapă [a deconstrucţiei, şi anume în etapa răsturnării] este încă a opera pe terenul şi în imanenţa sistemului care trebuie distrus. Prin intermediul acestei duble şi precis stratificate, dislocate şi dislocante, scriituri, trebuie de asemenea să trasăm intervalul dintre inversare, care aduce jos ceea ce era sus, şi apariţia iruptivă a unui nou „concept", un concept care nu mai poate fi şi nu ar fi putut fi inclus în fostul regim.

În legătură cu cea de-a doua observaţie, să notăm că totalitatea entităţilor lingvistice, adică textualitatea însăşi, este structurată

---

[21] În (1982), p. 6, Derrida compară problema discursului despre *différance* cu problema pe care o aveau adepţii teologiei negative, precum Cusanus, în privinţa discursului despre Dumnezeu.

printr-o anumită opoziţie binară. Ceea ce au în comun *toate* entităţile de acest fel este presupoziţia lor de tip metafizic (a prezenţei); în mod crucial, semnul însuşi, din care se alcătuiesc toate expresiile lingvistice, este noţiunea metafizică *par excellence*. În formularea lui Derrida ((1978), pp. 280 şi urm.*):

Nu are nici un sens să ne lipsim de conceptele metafizicii pentru a zgudui din temelii metafizica; nu dispunem de nici un limbaj – de nici o sintaxă şi de nici un lexic – care să fie străin de această istorie [a metafizicii]; nu putem rosti nici o propoziţie distructivă care să nu se fi mulat deja pe forma, logica şi postulatele implicite a ceea ce ea îşi propune să conteste. Un exemplu dintre nenumăratele posibile: metafizica prezenţei e zdruncinată de conceptul de *semn*. Dar din moment ce-ţi propui să arăţi astfel că (...) nu există un semnificat transcendental sau privilegiat şi că jocul sau câmpul semnificaţiei nu mai are, aşadar, nici o limită, ar trebui – dar este tocmai ceea ce nu se poate face – să refuzi până şi conceptul şi termenul de semn. Aceasta deoarece semnificaţia „semn" a fost dintotdeauna înţeleasă şi determinată, în sensul său, ca semn-a-ceva, ca un semnificant ce trimite la un semnificat, ca un semnificant diferit de semnificatul său.

Însăşi noţiunea de prezenţă, miezul metafizicii, este, prin urmare, înscrisă în orice expresie lingvistică,[22] aşa încât perechea prezenţă/absenţă este cea care structurează textualitatea însăşi, adică totalitatea textelor.

Aşa stând lucrurile, putem aplica operaţia deconstructivă la această pereche. Ce obţinem atunci? Ce noţiune se obţine atunci când perechea prezenţă/absenţă este deconstruită? Răspunsul este, desigur, *différance*. *Différance* este noţiunea care apare prin deplasarea perechii prezenţă/absenţă şi deci transcende membrii acestei perechi. Aceasta se întâmplă deoarece tocmai *différance* este ceea ce (Derrida (1974), p. 143):

---

* Vezi traducerea românească de Bogdan Ghiu în Jacques Derrida, *op. cit.*, pp. 377-378.

[22] Aici, concepţia lui Derrida este foarte asemănătoare cu concepţia lui Kant privitoare la iluzia transcendentală (vezi secţiunea 6.1).

face ca opoziţia dintre prezenţă şi absenţă să fie posibilă. Fără posibilitatea dată de *différance*, nevoia de prezenţă ca atare nu şi-ar găsi clipa de răgaz. Aceasta înseamnă pe deasupra că această nevoie poartă în sine soarta non-satisfacerii sale. *Différance* produce ceea ce împiedică, face posibil chiar lucrul pe care îl face imposibil.

Astfel (Derrida (1981), p. 27):

différance este, atunci, o structură şi o mişcare ce nu mai poate fi concepută pe baza opoziţiei prezenţă/absenţă.

Pentru a rezuma cele două observaţii: prima este aceea că, dacă un text este deconstruit, atunci ajungem la o noţiune astfel încât faptele despre aceasta nu pot fi exprimate în textul respectiv. Cea de-a doua observaţie este aceea că noţiunea de *différance* este obţinută prin deconstruirea totalităţii expresiilor lingvistice. Din aceste observaţii rezultă că faptele despre *différance* nu pot fi exprimate defel prin rostiri lingvistice. Aşadar, constatăm că inexprimabilitatea noţiunii de *différance* nu este pur şi simplu o ciudăţenie a lui Derrida, ci este inerentă logicii poziţiei sale.

§14.9
... şi incloziune

Pretenţiile despre *différance* nu sunt exprimabile, dar propriile texte ale lui Derrida par a abunda în astfel de pretenţii. Fie şi numai pentru a spune că *différance* este inexprimabilă trebuie să te referi la *différance* pentru a spune ce este ceea ce nu poate fi exprimat. Această problemă a fost sesizată de mai mulţi autori. Wood ((1980), p. 225), de exemplu, o formulează concis după cum urmează: „Derrida are problema de a spune ceea ce vrea să spună fără să ia în serios ceea ce spune.“

Ce face Derrida în legătură cu această situaţie? Una dintre strategiile pe care le adoptă este aceea de a folosi tehnica scrierii sub

ştersătură (împrumutată de la Heidegger), arătând astfel că propriile sale cuvinte nu înseamnă realmente ceea ce spun, astfel ((1982), p. 6):

Acum, dacă *différance* ~~este~~ (...) ceea ce face cu putinţă prezentarea fiinţării-prezente, aceasta nu se prezintă niciodată.

Dar dacă cuvintele nu sunt de luat drept bune, *ce* se presupune că înseamnă acestea? Într-un interviu acordat lui Ronse, Derrida răspunde la această întrebare după cum urmează ((1981), p. 14):

Încerc să scriu (în) spaţiul în care se pune problema vorbirii şi a înţelesului. Încerc să scriu întrebarea: (ce este) să se înţeleagă ce se spune? Prin urmare, într-un astfel de spaţiu şi cu o astfel de întrebare drept ghid este necesar ca scriitura să nu însemne literalmente nimic. Nu că aceasta ar fi absurdă în sensul în care absurditatea a fost întotdeauna solidară cu înţelesul filosofic. Scriitura se provoacă pe sine, se propune pe sine, încearcă să se păstreze pe sine în punctul epuizării înţelesului.

Înlăturând orice echivoc, ceea ce spune Derrida este că propria sa scriitură este lipsită de înţeles. Aşadar, reacţia sa este exact cea a lui Wittgenstein din *Tractatus* (secţiunea 12.9) şi a lui Quine (secţiunea 13.5). Dar ca şi în cazul acestor doi filosofi, reacţia lui Derrida este total nesatisfăcătoare. Căci Derrida *se face* inţeles pe sine şi deci nu spune lucruri lipsite de înţeles. Într-adevăr, enunţurile sale despre *différance* intră în jocul acelor *différances* constituite de discuţiile despre texte (propria sa discuţie şi cele ale altora) şi deci au înţeles potrivit propriei sale tratări în acelaşi fel în care au înţeles toate celelalte enunţuri.

Aşadar, orice evaluare onestă a situaţiei trebuie să admită că enunţurile despre *différance sunt* exprimabile. Avem, prin urmare, o contradicţie tipică la o limită a gândirii. Pretenţiile despre *différance* nu sunt exprimabile (Transcendenţă); şi totuşi ele sunt exprimate (Închidere).

De fapt, contradicţia corespunde Schemei Incloziunii într-un mod simplu. Fie $\varphi(y)$: y este o expresie lingvistică. Fie $\psi(x)$: x este

structurat printr-o opoziţie binară. Fie $\delta(x)$ un enunţ care priveşte noţiunea indecidabilă în termenii unei astfel de opoziţii. (Astfel de enunţuri ar apărea în mod tipic în orice text care deconstruieşte pe x.) După cum am văzut, dacă x este un text structurat printr-o opoziţie binară, $\delta(x)$ nu poate fi exprimat în x. Aşadar, avem Transcendenţă, dar $\delta(x)$ este în mod clar o expresie lingvistică, deci avem Închidere. În fine, totalitatea expresiilor, Ω, este structurată prin perechea prezenţă/absenţă. Aşadar, avem Existenţă. Contradicţia apare atunci când diagonalizatorul deconstructiv este aplicat la totalitatea textelor pentru a produce un enunţ despre *différance* (de exemplu, unul al lui Derrida). În acest punct, *le pas au-delà* (pasul dincolo) este *un pas au-delà* (un non-dincolo), pentru a folosi chiar modul elegant de exprimare al lui Derrîda.[23] S-ar putea exploata foarte bine tehnica lui Derrida de a scrie sub ştersătură pentru a numi incloziunile ~~limite~~.

Concluzie

Aceasta încheie trecerea noastră în revistă a lui Wittgenstein din ultima perioadă şi a lui Derrida şi, mai general, a acelor teorii moderne ale înţelesului care aruncă peste bord determinarea semantică. După cum am văzut, toate aceste teorii sfârşesc în contradicţii la limita exprimării. Mai există, de asemenea, un fapt izbitor. Toate teoriile înţelesului pe care le-am examinat în această parte a cărţii fac ca unele stări de lucruri importante să fie inefabile (deşi reuşesc să le exprime). Şi în toate cazurile, stările de lucruri în discuţie sunt, într-un sens, despre noţiuni care fac posibilă însăşi exprimarea în limbaj: unitatea propoziţiei (Frege, Wittgenstein din prima perioadă), referinţa (Quine), adevărul (Davidson, chiar dacă într-o încercare de a evita contradicţiile la alte limite), urmarea de reguli (Wittgenstein dîn ultima perioadă), *différance* (Derrida). Avem aicî, în toate cazurile, o contradicţie de incloziune de genul pe care l-am remarcat deja în Concluzia capitolului 12. φ (y) este

[23] Vezi Hart (1989), p. 88.

„y poate fi exprimată în limbaj" (unde y este o stare de lucruri), astfel că Ω este totalitatea lucrurilor care pot fi exprimate; $\psi(x)$ este „$x = \Omega$"; $\delta(\Omega)$ este s, unde s este starea de lucruri relevantă cu prîvire la indîferent care noţiune este cea care face posibilă exprimarea în limbaj. Atunci, prin argumentul din fiecare caz, avem $\neg\varphi(s)$ (Transcendenţă); şi totuşi, în procesul de analiză demonstrăm că $\varphi(s)$ (Închidere).[24]

Nu am încercat să arăt că orice teorie parţial adecvată a înţelesului trebuie să ajungă în aceeaşi situaţie; nu-mi e clar cum s-ar putea arăta asta. Dar împrejurarea că fiecare teorie expediază ca imposibile fapte despre ceea ce face ca limbajul să fie posibil – precum şi împrejurarea că teoriile sunt de genuri atât de diferite – sugerează că aşa stau lucrurile în legătură cu însăşi posibilitatea limbajului. În miezul limbajului se află ceea ce limbajul nu poate exprima (deşi fiecare teoretician poate avea o fixaţie diferită în această privinţă, ca să spun aşa). Cred că se pot spune mult mai multe despre această situaţie, dar în momentul de faţă nu ştiu ce anume.

---

[24] În acest punct apare o sugestie firească. Întrucât orice tratare adecvată a situaţiei trebuie să recunoască faptul că pretenţiile despre structura pertinentă a limbajului pot fi exprimate *într-un* sens, este tentant să se distingă între diferitele sensuri. Sensurile pot fi gândite ca limbaje, contexte, *genuri* sau o mulţime de alte lucruri. În lipsa unui cuvânt mai potrivit, să numim diferitele sensuri *discursuri*. Structura pertinentă a enunţurilor oricărui discurs dat nu poate fi exprimată prin enunţurile discursului respectiv, dar poate fi exprimată prin enunţurile unui alt discurs. De exemplu, în prefaţa sa la ediţia în limba engleză a *Tractatus*-ului (Pears şi McGuinness (1961), p. xxii), Russel susţinea exact această idee în legătură cu forma problemei care apărea acolo. După cum ar trebui să fie clar, aceasta este o versiune a parametrizării. Rezolvă contradicţia, dar, după cum am văzut in secţiunea 10.7, o face doar prin restabilirea acesteia. În particular, contradicţia este generată acum de faptele pertinente despre totalitatea limbajelor tuturor discursurilor. Formal, parametrizăm predicatul $\varphi(y)$ astfel încât $\varphi_i(y)$ înseamnă acum „y poate fi exprimată în discursul i" (unde indicele parcurge toate discursurile). Dacă s_i este ca starea de lucruri s cu excepţia faptului că se raportează la limbajul discursului i, putem acum să presupunem că $\neg\varphi_i(s_i)$, dar şi, in mod perfect consistent, că $\varphi_{i'}(s_i)$. Dar să definim acum $\varphi*(y)$ ca $\exists i\varphi_i(y)$ şi fie $s*$ starea de lucruri corespunzătoare care se raportează la discursuri în general. Evident, $s*$ exprimă o Propoziţie într-un discurs, deci $\varphi*(s*)$. Dar, prin oricare dintre argumentele pe care le-am folosit deja pentru a stabili Transcendenţa, $\neg\varphi*(s*)$. Aşadar, avem în continuare o contradicţie la limitele gândirii, care instanţiază Schema Incloziunii.

S-ar putea ca unii să nu fie de acord cu multe dintre detaliile fiecărui caz pe care l-am discutat. Cu toate acestea, nu detaliile contează în contextul de faţă, ci modelul general este acela care este izbitor şi important. Este un model pe care l-am observat în multe locuri din această carte. Admiţând determinarea sensului, există contradicţii la limita exprimării. Există o soluţie a contradicţiei: în mod remarcabil, aruncarea peste bord a determinării sensului. Şi totuşi modalităţile de a face asta ne duc pur şi simplu la o altă contradicţie la limita exprimării. Ce este de făcut cu acest model? Voi răspunde la această întrebare în Concluzia cărţii.

CONCLUZIE

Oricare ar fi limita ta maximă, loveşte cu două palme mai sus.

TERRY DALTON, Sensei Karate-do

PERSISTENȚA INCLOZIUNII

§1.
Modelul

În capitolele acestei cărți am urmărit noțiunile a patru limite ale gândirii: limita iterării, limita cogniției, limita conceperii (definirii) și limita exprimării. Le-am urmărit prin filosofia occidentală, de la originile acesteia din Grecia antică și până în prezent. După cum am văzut, s-a observat demult că ele reprezintă locul predilect al paradoxului și contradicției, iar mulți dintre cei care au discutat situații care privesc aceste limite au sfârșit (adesea fără voie) în auto-contradicții. Acest fapt nu este surprinzător dacă, după cum am argumentat în Concluzia capitolului 11, limitele însele sunt contradictorii. Consider că natura contradictorie a acestor limite este cea mai bună explicație a permanentei reveniri a acestui fenomen în istorie și, prin urmare, este confirmată de aceasta.

Confirmări suplimentare sunt furnizate de faptul că, atunci când oamenii au luat măsuri pentru a evita aceste contradicții, contradicțiile s-au repus pe ele însele în altă parte. În încercarea de a evita o contradicție la limita cognoscibilului, Sextus generează o contradicție la limita exprimabilului (secțiunea 3.4); Kant încerca să rezolve antinomiile (contradicții la limita iterabilului) prin invocarea distincției dintre fenomen și noumen (secțiunea 6.7) și, procedând în acest fel, genera contradicții la limita conceptibilului și a exprimabilului (secțiunea 5.5); Russell încerca să rezolve paradoxurile auto-referinței (contradicții la toate limitele), dar reușea doar să genereze o altă contradicție la limita exprimării (secțiunea 9.7). Acele teorii ale înțelesului care postulează corelate semantice generează contradicții

la limita exprimării (Concluzia capitolului 12), dar aruncarea peste bord a corelatelor semantice produce alte contradicţii la limitele gândirii (Concluziile capitolelor 13 şi 14). Iar diferite soluţii ale paradoxurilor auto-referinţei pe care le-am examinat reproduc pur şi simplu problema (secţiunile 9.8, 10.7, 11.4).

Precum aerul dintr-un balon parţial umflat, dacă se exercită o presiune asupra contradicţiilor într-un loc, ele apar în altul. Acest enunţ ar putea fi numit legea conservării contradicţiei. Dacă contradicţia este inerentă chiar naturii subiectului, această lege nu este surprinzătoare: ne vom aştepta la apariţia contradicţiilor în orice discuţie a subiectului care incearcă să dea socoteală de fapte.

§2.
Teoreme limitative

Fenomenul persistenţei este, de fapt, deja recunoscut în discuţiile despre paradoxurile semantice: încercările de a rezolva aceste paradoxuri produc întotdeauna alte paradoxurî. Herzberger (1980-1981), de exemplu, discută acest subiect.

Pentru a vedea de ce şi cum apare acest fenomen, să examinăm mai întâi teoremele limitative ale logicii moderne.[1] Este un loc comun observaţia conform căreia paradoxurile auto-referinţei stau la baza multor teoreme de acest fel. De exemplu, dacă o teorie ar putea exprima propriul său predicat de adevăr, am avea (păstrând celelalte lucruri constante) paradoxul Mincinosului. Prin urmare, nici o teorie nu poate exprima propriul său predicat de adevăr (dacă este să fie menţinută consistenţa): Teorema lui Tarski. Dacă o teorie care conţine aritmetica ar fi axiomatizată, atunci acea teorie ar putea să exprime propriul său predicat de apartenenţă; am avea atunci o versiune a paradoxului Cunoscătorului (paradoxul lui Gödel; vezi secţiunea 10.2). Prin urmare, teoria nu este axiomatică (dacă este să

---

[1] Pentru o discuţie informală despre aceste teoreme, vezi, de exemplu, Fraenkel, Bar-Hillel şi Levy (1973), capitolul 5, secţiunea 7. Pentru detalii tehnice, vezi Boolos şi Jeffrey (1974), capitolele 15 şi 16.

fie menţinută consistenţa): prima Teoremă de Incompletitudine a lui Gödel. Mai mult, orice încercare de a arăta că o teorie (suficient de bogată) este consistentă trebuie să poată exprima predicatul de apartenenţă pentru acea teorie. Acesta nu poate fi exprimat în teoria insăşi, căci altfel am avea acelaşi paradox. Prin urmare, orice încercare de a arăta că o teorie este consistentă trebuie să folosească resurse care depăşesc pe cele ale teoriei în discuţie (dacă este consistentă): cea de-a doua Teoremă de Incompletitudine a lui Gödel. Aşadar, atât în Teorema lui Tarski, cât şi în cea de-a doua Teoremă de Incompletitudine a lui Gödel, rezultatul limitativ este pur şi simplu acela că o anumită noţiune nu poate fi exprimată în teorie, dacă este să se evite contradicţiile la limitele gândirii.[2]

Acum, încercările de a rezolva paradoxurile semantice trebuie să arate că noţiunile semantice ale limbii române (sau ale oricărui alt limbaj natural) sunt, în pofida aparenţelor, consistente. Această întreprindere ne cere să formulăm o teorie despre felul în care se comportă aceste noţiuni şi să-i stabilim consistenţa, în mod normal prin producerea unei interpretări semantice a teoriei. Atunci nu este surprinzător că fiecare încercare de a rezolva paradoxurile generează un mecanism semantic care nu este disponibil în teoria respectivă. Dar unde poate localiza teoreticianul acest mecanism? Poate fi încorporat în mod obişnuit în teoria însăşi într-o manieră naturală, dar în acest caz apar paradoxurile (adesea de o diversitate extinsă) – persistenţa contradicţiei; sau altfel, noţiunile în discuţie pot fi exilate într-o metateorie distinctă.[3]

În măsura în care este vorba despre rezolvarea paradoxurilor, prima mişcare este evident fatală. Dar, în felul său, tot aşa este şi cea de-a doua: căci scopul exerciţiului era acela de a arăta că noţiunile semantice ale limbii române sunt consistente, dar acum avem mai multe noţiuni semantice decât pot fi exprimate în teoria noastră iniţială, şi astfel teoria noastră este greşită sau cel puţin incompletă.

---

[2] Dacă permitem ca teoriile relevante să fie inconsistente, şi astfel să reprezinte contradicţiile, atunci rezultatele limitative eşuează. Vezi Priest (1994b).

[3] Pentru discuţii suplimentare, vezi Priest (1987), cap. 1.

Am putea încerca să evităm problema arătând că ansamblul alcătuit din teoria-obiect *plus* metateorie este consistent, dar ne aflăm acum într-un regres. Mai mult, această mişcare eşuează. Mişcarea este o formă de parametrizare şi nu face altceva decât să regenereze problema la limită, după cum am văzut (secțiunile 10.6 şi 10.7) – persistența contradicției.

Această situație este inevitabilă: dacă incercăm să găsim o soluție a paradoxurilor semantice ale limbii române, atunci metalimbajul trebuie să fie unul pentru limba română. Prin urmare, dacă este să fie menținută consistența, noțiunile relevante nu pot fi exprimate în limba română (Transcendență). Dar noțiunile *sunt* exprimate întotdeauna in limba română (Închidere). Aşadar, încercările de a evita aceste contradicții la limitele gândirii sfârşesc in cele din urmă în contradicții la limita exprimării – persistența contradicției.

Am întâlnit deja un exemplu de acest fel la Davidson în legătură cu „adevărat-în-română“ (secțiunea 13.7). Un al doilea exemplu este Herzberger însuşi, într-un alt articol de-al său (1970). În acest articol, Herzberger analizează un paradox pe care il numeşte paradoxul întemeierii (o versiune semantică a paradoxului lui Mirimanoff; vezi secțiunile 8.4 şi 8.5). Concluzia sa (sub forma uneî teoreme limitative pertinente) este aceea că noțiunea de predicat întemeiat al unui limbaj nu poate fi exprimată în acel limbaj. Ironia situației este aceea că Herzberger nu are nici o dificultate în a explica ce inseamnă ca un predicat al limbii engleze să fie intemeiat, arătând astfel că acesta poate fi exprimat in limba engleză.

§3.
Universul lui Grim

Dacă contradicțiile au obiceiul de a se ivi din nou şi din nou, nu este surprinzător că şi strategiile adoptate pentru a le rezolva au acelaşi obicei. Am examinat mai multe strategii (eşuate) adoptate pentru a încerca evitarea contradicției. De exemplu, mai mulți filosofi au apelat la unele moduri non-literale de expresie: Anselm (secțiunea 4.2), Kant (secțiunea 5.6), Wittgenstein (a arăta, secțiunea

12.9), Derrida (secţiunea 14.9). Alţi filosofi au recurs la parametrizare: Ramsey, Tarski etc. (secţiunea 10.6), Russell (capitolul 14, nota 24); dar de departe, cea mai persistentă strategie istorică a fost aceea de a nega existenţa totalităţii ultime (în ultimă instanţă, dacă nu mai inainte). Aceasta a fost, în felul său, linia adoptată de Aristotel (secţiunea 2.2), Kant (Soluţia 1, secţiunea 6.7), Russell (secţiunea 9.6), Zermelo (secţiunea 11.1) şi alţii. Dar după cum am văzut, ideea nu poate fi susţinută: totalizarea este inerentă aparatului nostru conceptual, iar încercările de a nega aceasta se lovesc în mod caracteristic de contradicţii.

Această carte era pe punctul de a fi terminată în momentul când mi-a căzut în mână cartea lui Grim, *The Incomplete Universe*,[4] care furnizează un alt studiu de caz subsumat fenomenului care ne-a preocupat. Interesul principal al lui Grim priveşte contradicţiile la limitele cogniţiei. În virtutea faptului că putem diagonaliza în afara totalităţii adevărurilor, a adevărurilor cognoscibile etc. (după cum am văzut în secţiunea 10.2), Grim conchide că nu există o totalitate a adevărurilor, a lucrurilor cognoscibile, a Propoziţiilor etc. În formularea sa (p. 1):

> Această carte este o explicaţie a unui mănunchi de rezultate logice înrudite. Luate laolaltă, aceste rezultate par a ne învăţa ceva important din punct de vedere filosofic: ceva despre cunoaştere şi adevăr şi ceva despre imposibilitatea logică a *totalităţilor* cunoaşterii şi adevărului.

Aici, Grim are în vedere colecţiile *tuturor* adevărurilor, *tuturor* lucrurilor cognoscibile etc. (Nu există nici o problemă privind colecţiile *unora* dintre acestea.) Soluţia propusă de Grim este, prin urmare, de cel mai familiar gen.

În universul lui Grim, deci, nu există vreo totalitate a entităţilor de genurile corespunzătoare. Dar universul lui Grim este mai grimat decât atât. Am văzut (secţiunea 11.1) că soluţiile care neagă existenţa unor astfel de totalităţi contravin Principiului Domeniului.

---

[4] Grim (1991); trimiterile se fac la această ediţie.

Grim recunoaşte că şi cuantificarea peste aceste totalități este imposibilă. El produce chiar o variantă atrăgătoare a paradoxului lui Russell pentru a arăta că nu se poate cuantifica peste toate Propozițiile (pp. 113 şi urm.). Esențialmente, aceasta decurge după cum urmează. Să presupunem că *poți* cuantifica peste toate Propozițiile şi să considerăm Propoziția că nici o Propoziție nu este despre sine. Dacă nu este despre sine, atunci, întrucât este despre acele Propoziții care nu sunt despre ele însele, este despre sine. Reciproc, dacă este despre sine, atunci, întrucât nu este despre acele Propoziții care sunt despre ele însele, nu este despre sine.

Putem să întărim argumentul, arătând în acelaşi timp că aici contradicția este un paradox de incloziune (de fapt, unul care corespunde schemei lui Russell), după cum urmează. Vom spune că Propoziția p este *despre* Propoziția q (Dpq) ddacă p este de forma $\forall x\alpha(x)$ şi $\alpha(q)$. Acum, fie $\varphi(y)$ „y este o Propoziție", astfel că Ω este colecția tuturor Propozițiilor. Dacă $x \subseteq \Omega$, fie $\delta(x)$ Propoziția $\forall q(q \in x \wedge \neg Dqq)$. Să numim această Propoziție p_x. În mod evident, p_x este o Propoziție şi astfel avem Închidere. Transcendența rezultă după cum urmează. Fie $x \subseteq \Omega$ şi să presupunem că $p_x \in x$. Atunci sau Dp_xp_x, sau $\neg Dp_xp_x$. Dacă Dp_xp_x, atunci, întrucât p_x este de forma $\forall q(q \in x \wedge \neg Dqq)$, avem $p_x \in x \wedge \neg Dp_xp_x$ şi deci $\neg Dp_xp_x$. Dacă, pe de altă parte, $\neg Dp_xp_x$, atunci avem $p_x \in x \wedge \neg Dp_xp_x$, i.e. Dp_xp_x. Prin urmare, în fiecare caz avem o contradicție. Prin contrapoziție, $p_x \notin x$, după cum este cerut.

Soluția lui Grim a acestei contradicții de incloziune este, după cum am spus, aceea de a nega că *poți* cuantifica peste toate Propozițiile. Mişcarea poate evita contradicția, dar această evitare face ca teza lui Grim să fie inexprimabilă. Căci însăşi pretenția că nu există o colecție a *tuturor* Propozițiilor (sau a tuturor Propozițiilor adevărate etc.) *cuantifică* în mod evident peste toate Propozițiile. Dacă nu o face, atunci nu exprimă ceea ce este cerut. Aşadar, avem o contradicție la limita exprimării – persistența contradicției.[5]

---

[5] Situația nu este diferită de cea în care se găsea Russell. Vezi secțiunea 9.7.

Grim este conştient de problemă, chiar dacă nu, probabil, de acuitatea sa. El spune (p. 122):

Am început acest capitol cu un argument cantorian fundamental conform căruia nu poate exista nici o mulțime a tuturor adevărurilor sau a tuturor Propozițiilor. În cele din urmă, totuşi, am oferit un argument împotriva cuantificării propoziționale universale în general. Nu este aici cel puțin o tensiune între aceste două concluzii?

Rezolvarea pe care Grim o propune „tensiunii" constă din a insista asupra ideii că ceea ce susțin argumentele sale este că (p. 122):

chiar noțiunea *tuturor* adevărurilor – sau tuturor Propozițiilor (...) este ea însăşi incoerentă.

Ce se înțelege aici prin „incoerent"? Uneori cuvântul este folosit ca un simplu sinonim al lui „inconsistent". Dacă aşa stau lucrurile aici, atunci vom avea doar o altă enunțare a problemei şi nu o soluție. Totuşi, Grim nu are în vedere aşa ceva. După cum explică el (p. 123), concluziile sale:

ar trebui redate folosind ghilimelele citării sau alte tehnici ale vorbirii indirecte. Nu există nici o „mulțime a tuturor adevărurilor" şi în această privință nici o noțiune coerentă a „tuturor adevărurilor", tot aşa cum nu există astfel de lucruri precum „cercul pătrat" sau „cel mai mare întreg pozitiv". În fiecare caz, ceea ce negăm este că există ceva care corespunde unei anumite descripții, o descripție prin care ne-am contrazice pe noi înşine dacă am *utiliza-o* în mod direct. Dar negarea existenței vreunui astfel de lucru precum „toate adevărurile" sau „toate Propozițiile" nu ar trebui să fie considerată ca angajându-ne la cuantificarea peste toate adevărurile sau peste toate Propozițiile, tot aşa cum negarea existenței vreunui astfel de lucru precum „cercul pătrat" nu ar trebui să fie considerată ca angajându-ne la referirea la ceva ce este deopotrivă cerc şi pătrat.

Ceea ce se întâmplă aici nu este clar: par a fi mai multe gânduri care nu sunt pe deplin consistente unul cu celălalt. Pentru început,

suntem sfătuiți să exprimăm teza cărții între ghilimelele citării. Astfel, avem un apel la un mod non-literal de exprimare. Am mai văzut acest apel de mai multe ori până acum şi nu este mai reuşit aici decât a fost în celelalte locuri. Punerea tezei între ghilimelele citării ne-ar putea avertiza că aceasta nu înseamnă ceea ce spune că înseamnă, dar aceasta nu ne ajută să determinăm *ceea ce* înseamnă aceasta.[6] În orice caz, atunci când spunem că nu există un astfel de lucru precum cercul pătrat, „cercul pătrat" nu trebuie să fie pus între ghilimelele citării. Înțelesul său este cel literal şi corect. Este vorba doar despre faptul că această negare nu trebuie să ne angajeze la existența unei astfel de entități, după cum ne-a învățat Russell.

Se presupune apoi că trebuie să sesizăm o analogie între ceva sau altceva, pe de o parte, şi descripții non-denotative sau limbaje care conțin astfel de descripții, pe de altă parte. Nu îmi este clar dacă ceva-ul în discuție este considerat a fi descripția definită „noțiunea de cuantificare peste toate Propozițiile" sau Propozițiile ce conțin o astfel de cuantificare. De fapt, nici una dintre posibilități nu funcționează. Dacă este să luăm descripția „noțiunea de cuantificare peste toate Propozițiile" ca fiind ea însăşi non-denotativă, atunci, întrucât nu există o astfel de noțiune, limbajul care o utilizează trebuie să fie lipsit de sens. Aceasta ar fi, din nou, o mişcare suficient de familiară, dar una care nu este de mare ajutor aici. În mod evident, limbajul nu este lipsit de sens; Grim îl foloseşte tot timpul. Dacă ar fi lipsit de sens, atunci nu am putea să înțelegem argumentele lui Grim, despre care se presupune că stabilesc concluzia majoră a cărții sale. Evident, putem să le înțelegem.

Să presupunem, pe de altă parte, că ni se cere să considerăm că limbajul care conține cuantificare peste toate Propozițiile trebuie să fie înțeles într-un fel similar cu limbajul care conține descripții non-denotative. Ceea ce putem spune exact despre această mişcare depinde de acea abordare a non-denotării presupusă a fi folosită şi de felul în care se presupune că o aplicăm la cazul cuantificațional. Dar oricum

6 S-ar putea spune, presupun, că întreaga poveste devine exact unul dintre basmele relatate de (frații) Grim(m).

am încerca să prelucrăm detaliile, o astfel de mişcare trebuie să eşueze, deoarece ceea ce spunem despre propoziţiile care conţin cuantificare propoziţională este, in cele din urmă, irelevant. În particular, argumentul lui Grim despre Propoziţia „nici o Propoziţie nu este despre sine" poate menţiona o propoziţie cuantificată pentru a specifica o Propoziţie, dar nu *utilizează* o astfel de propoziţie. Toate propoziţiile asertate în argument sunt libere de cuantori. Prin urmare, ceea ce se spune despre statutul propoziţiilor cuantificate este în afara subiectului.

Putem chiar să eliminăm toate menţionările cuantificării din argument. Să spunem că Propoziţia p este despre Propoziţia q (Dpq) dacă p este de forma $\alpha(t)$, unde $\alpha(q)$ (iar aici nu este permisă apariţia cuantificării în α). Acum, să considerăm Propoziţia: această Propoziţie nu este despre sine, i.e. $\neg Dpp$, unde aceasta însăşi este p. Dacă Dpp, atunci, întrucât p este de forma $\neg Dtt$, avem $\neg Dpp$. Dacă, pe de altă parte, $\neg Dpp$, atunci, întrucât p este de forma $\neg Dtt$, Dpp. Contradicţie. Aşadar, încercarea de a evita contradicţia la limita gândirii printr-o teză despre cuantificare peste propoziţii nu poate reuşi.[7]

După cum a demonstrat această scurtă trecere în revistă a ideilor lui Grim, cartea sa prezintă aproape toate trăsăturile notabile care sunt de găsit în discuţiile despre limitele gândirii cu care ne-am obişnuit atât de mult pe parcursul cărţii de faţă. Nu se putea spera într-o nouă confirmare mai izbitoare a modelului.

---

[7] Secţiunea 1.7 din cartea lui Grim conţine o scurtă critică a liniei de abordare a paradoxurilor semantice pe care am susţinut-o. O observaţie critică minoră a lui Grim este aceea că linia are drept rezultat o „zăpăcire uluitoare" [„*bewildering flurry*"] a contradicţiilor (p. 27). Unele dintre contradicţiile citate de Grim depind de contrapoziţia T-schemei, pe care am susţinut-o în post-scriptum-ul la Priest (1979a), dar am ajuns să o resping în tratarea mai sistematică din (1987) (vezi în special secţiunea 5.4). Chestiunea dacă contradicţiile rămase sunt uluitoare este una subiectivă, nu obiectivă. Observaţia critică majoră a lui Grim este că nu ar trebui să se accepte o tratare contradictorie, din moment ce este disponibilă o tratare consistentă (şi anume a lui). După cum am văzut, o astfel de tratare nu este disponibilă.

§4.
Hegel şi incloziunea

Toate contradicțiile la limita gândirii pe care le-am discutat în această carte sunt captate formal de noțiunea de incloziune. Contradicțiile care instanțiază Schema Incloziunii sunt generate de două momente: totalizarea unor mulțimi de φ-uri şi spargerea acelor totalități cu ajutorul unui diagonalizator, δ, a cărui natură îi dă puterea de a străbate orice astfel de granițe. Momentul hotărâtor apare atunci când considerăm colecția tuturor φ-urilor; aici, diagonalizatorul nu are nici o cale consistentă de ales. O forță implacabilă întâlneşte un obiect irezistibil, iar rezultatul acestei întâlniri este contradicția, sub forma unei incloziuni.

Figura istorică ce a avut cea mai clară intuiție a fenomenului a fost, după cum am văzut, Hegel. Pentru el, momentele totalizării şi depăşirii sunt cele două momente ale infinitului adevărat. Noțiunea de incloziune este o generalizare a noțiunii de infinit adevărat a lui Hegel; diagonalizarea îşi pierde proprietățile ei generatoare (întrucât este doar o funcție parțială), şi astfel incloziunea îşi pierde infinitatea sa absolută; dar la limita sa, incloziunea moşteneşte proprietățile categoriei contradictorii a lui Hegel.

Mulți oameni nutresc dorința de a-şi solicita capacitățile pe cât de mult este posibil, şi astfel de a-şi explora limitele. Această constatare este evident valabilă în privința capacităților fizice exersate în sport şi în alte probe de rezistență, dar este la fel de valabilă în privința capacităților noastre de gândire, cum sunt conceperea, descrierea, exprimarea etc. Explorarea unei limite a gândirii are, în orice caz, o curioasă proprietate de tip oglindă. Explorând limita, te trezeşti vrând-nevrând de partea cealaltă. Hegel formulează această proprietate astfel:[8]

---

[8] Miller (1969), p. 134. [Vezi traducerea românească de D. D. Roşca, în G. W. F. Hegel, *Ştiința logicii*, Bucureşti, Editura Academiei, 1966, p. 116.]

Se obişnuieşte (...) să se insiste mult asupra limitelor cunoaşterii, ale raţiunii etc. şi se afirmă că *nu ar putea* fi depăşită limitarea. Cei ce afirmă acest lucru nu-şi dau seama că, prin chiar faptul că ceva a fost determinat ca barieră, aceasta a fost deja depăşită.

În *Tractatus*, Wittgenstein o formulează astfel:[9]

pentru a trasa o graniţă gândirii ar trebui să putem gândi ambele laturi ale acestei graniţe (ar trebui deci să putem gândi ceea ce nu se poate gândi).

Întocmai. Din ceea ce nu poţi spune, din aceea te contrazici.

---

[9] Pears şi McGuinness (1961), p. 3. [Vezi traducerea românească de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, în Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2001, p. 77.]

PARTEA A 5-A

POST TERMINUM

Şi acest spirit întunecat mistuit de un dor
De a urma cunoaşterea ca pe o stea călăuzitoare,
Dincolo de cel mai îndepărtat hotar al gândirii omeneşti.

ALFRED, LORD TENNYSON, *Ulysses*

15. HEIDEGGER ŞI GRAMATICA FIINŢEI

§15.1
Heidegger şi gramatica

În cercurile filosofice contemporane se obişnuieşte să se distingă între filosofia analitică şi filosofia continentală. În ce măsură există o diferenţă reală între aceste două genuri de filosofie, mai curând decât pur şi simplu o chestiune lingvistică de stil şi idiom este o întrebare justificată. Personal sunt înclinat să cred că diferenţa nu există.[1] Poate că acest eseu va dezvolta întrucâtva această chestiune, deşi ea nu se află pe agenda mea de lucru aici.

Luând distincţia drept bună şi concentrându-ne asupra laturii analitice, este clar că Frege, Russell, Wittgenstein şi Carnap sunt membri exemplari ai curentului analitic. Iar în opera acestor filosofi, gramatica logică joacă un rol central, după cum, de exemplu, stau mărturie eseurile din Gaskin (2001). De asemenea, gramatica logică a condus pe aceşti filosofi la concluzii evident paradoxale. Să ne gândim, după cum am văzut, la Frege despre conceptul *cal* (secţiunea 12.2) sau la Wittgenstein spunând în *Tractatus* ceea ce nu se poate spune (secţiunea 12.8).

[1] Pentru început, terminologia este întru totul derutantă. „Filosofie analitică" nu are aproape nimic de a face cu analiza filosofică. Analiza filosofică era o metodă filosofică susţinută de Russell şi Wittgenstein la începutul secolului XX şi care a fost rapid respinsă – chiar de Wittgenstein însuşi. "Filosofie continentală" este încă şi mai derutant. Mai întâi, acest termen se referă într-o manieră foarte britanică la restul Europei, dar mult din ceea ce s-a petrecut acolo nu este filosofie continentală. (Să ne gândim la Frege, Wittgenstein, Cercul de la Viena, Şcoala Lvov-Varşovia.) Pentru o discuţie mai detaliată despre această distincţie, vezi Priest (în curs de apariţie c).

De partea cealaltă a distincției, Husserl, Heidegger, Sartre şi Derrida fac parte în mod exemplar din tabăra continentală. Gramatica logică joacă un rol mai puţin evident in opera acestor filosofi. Un corolar important al acestui capitol este acela că gramatica logică joacă un rol extrem de semnificativ cel puţin în privinţa unuia dintre aceşti filosofi: Martin Heidegger. Mai mult, consideraţiile privind gramatica logică l-au condus pe Heidegger la exact acelaşi gen de concluzii paradoxale la care i-au condus pe filosofii analitici. Voi arăta toate acestea. Ar trebui să spun de la bun început că gândirea lui Heidegger este bogată şi complexă, precum şi că doar o parte din aceasta ne va preocupa aici – fiind, totuşi, o parte centrală, dacă nu cea mai centrală. Semnalez, de asemenea, că aici sunt preocupat de explicarea concepţiilor lui Heidegger şi nu de apărarea acestora. Voi încerca, totuşi, să prezint aceste concepţii într-o lumină pe cât se poate mai plauzibilă.

Cu toate că Heidegger a scris mult de-a lungul vieţii, punctul central al filosofiei sale, in jurul căruia se învârt toate celelalte, este „întrebarea privitoare la *ființă*".[2] Întrebarea a fost anunţată in introducerea la *Ființă şi timp* şi a fost urmărită de Heidegger până în ultimele sale scrieri. Importanţa consideraţiilor gramaticale pentru această întrebare i-a fost clară lui Heidegger de la bun început. De exemplu, în *Ființă şi timp*, Heidegger spune ((1996)*, p. 50):[3]

În ce priveşte caracterul greoi şi „nemăiestria" expresiei în cursul analizelor care urmează, se cuvine să facem această remarcă: una este să dai socoteală de *ființare* în chip narativ şi altceva este să surprinzi ființarea în *ființa ei*. Pentru cea din urmă sarcină nu numai cuvintele sunt cele care adesea ne lipsesc, ci în primul rând „gramatica". Dacă ne este permis să facem o trimitere la cercetări mai vechi de analitică a ființei şi desigur incomparabile

---

[2] Unii traducători scriu cu majuscule „F"-ul din „ființă" (şi „N"-ul din „nimic"). Aceasta poate fi o convenţie utilă, dar nu o voi urma aici.

* Martin Heidegger, *Ființă şi timp*, traducere de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Bucureşti, Editura Humanitas, 2003. Numerele de pagină corespund ediţiei în limba română.

[3] În toate citatele, sublinierile îi aparţin lui Heidegger.

între ele ca nivel, atunci să punem alături pasaje ontologice din *Parmenide* al lui Platon sau capitolul 4 din cartea a VII-a a *Metafizicii* lui Aristotel cu un pasaj narativ din Tucidide şi atunci se va vedea cât de ieşite din comun erau formulările cu care grecii s-au văzut asaltaţi din partea filosofilor lor.

Mai mult, aceste consideraţii gramaticale au jucat un rol important în modificarea de direcţie ce a avut loc în gândirea lui Heidegger despre fiinţă pe la mijlocul anilor '30, o perioadă la care se face referire adesea prin *Kehre*.[4] Vom vedea cum în cele ce urmează. Să începem chiar cu întrebarea privitoare la fiinţă.

§15.2
Întrebarea privitoare la fiinţă

Ce este întrebarea privitoare la fiinţă? Tot ceea ce este are fiinţă – există, dacă vreţi, atâta vreme cât nu daţi un sens particular acestei noţiuni, unul spaţial, material, temporal etc. Dar ce înseamnă a fi? Aceasta este întrebarea privitoare la fiinţă. În formularea lui Heidegger ((1996), p. 10):

În întrebarea pe care trebuie să o elaborăm, *ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare* este fiinţa, acel ceva ce determină fiinţarea ca fiinţare, acel ceva pe baza căruia fiinţarea, indiferent de felul în care ar fi lămurită, este de fiecare dată deja înţeleasă.

Potrivit lui Heidegger, întrebarea privitoare la fiinţă a fost o temă centrală a filosofiei vechii Grecii, dar după Platon şi Aristotel întrebarea s-a pierdut, astfel încât astăzi ne vine greu să o receptăm ca pe o întrebare importantă. În Introducerea la *Fiinţă şi timp*, Heidegger indică trei motive pentru care problema fiinţei ar putea fi considerată o non-temă – fiinţa este cea mai generală proprietate şi,

---

[4] *Kehre* nu este în nici un caz un simplu nume pentru modificarea de direcţie ce a avut loc in gândirea lui Heidegger, chiar dacă acesta este sensul cu care voi folosi aici acest cuvânt. Este, pesemne mai important, o concepţie despre *Dasein*, dar nu este nevoie să intrăm în detalii.

prin urmare, nu poate fi definită prin gen şi diferenţă, iar înţelesul său vorbeşte de la sine – şi respinge în mod corect toate aceste motive. În particular, după cum arată Heidegger, trebuie să ai o anumită înţelegere a noţiunilor implicate într-o întrebare, înainte de a o pune, dar acest fapt nu arată că această înţelegere este una bine articulată ((1996), p. 9):

Căutare fiind, interogarea are nevoie de o călăuzire premergătoare din partea a ceea-ce-este-căutat. Sensul fiinţei trebuie de aceea să ne fie într-un anume fel deja disponibil. De altfel am şi spus-o: întotdeauna ne mişcăm deja într-o înţelegere a fiinţei. Pornind de la această înţelegere, iau naştere întrebarea explicită privitoare la sensul fiinţei şi tendinţa către conceptul ei. Noi nu *ştim* ce anume înseamnă „fiinţă". Însă deja când întrebăm „Ce *este* 'fiinţa'?" stăruim într-o înţelegere a lui „este", fără să putem să fixăm printr-un concept ce înseamnă acest „este". Nici măcar nu cunoaştem orizontul de la care pornind ar trebui să surprindem şi să fixăm sensul.

Ar trebui să se observe că Heidegger ia fiinţa atât în sensul de existenţă, cât şi în sensul de predicaţie. Atât în a spune că un obiect este, cât şi în a spune că un obiect este ceva se atribuie *fiinţă* acelui obiect. Aici, de exemplu, este clar că Heidegger ia fiinţa ca *este* al existenţei ((1996), p. 11):

Fiinţătoare sunt toate despre care vorbim, toate pe câte le avem în vedere, toate la câte ne raportăm într-un fel sau altul; fiinţător este deopotrivă ceea ce suntem noi înşine şi felul în care suntem. Fiinţa rezidă în faptul-că-ceva-este (*das Daß-sein*) şi în faptul-că-ceva-este-în-cutare-fel (*das Sosein*), ea rezidă in realitate, în simpla prezenţă (*Vorhandenheit*), în subzistenţă, în valabilitate, în existenţă (*Da-sein*), în „există" (*„es gibt"*).

Iar aici declară că fiinţa este acel *este* al predicaţiei ((1996), pp. 7-8):

Nu există cunoaştere ori enunţ, nu există raportare la fiinţare sau la sine însuşi în care să nu se facă uz de „fiinţă", iar expresia spune limpede, în toate aceste cazuri, ce e de spus. Oricine înţelege ce înseamnă „Cerul *este* albastru", „Sunt vesel" şi altele asemenea.

S-ar putea crede că Heidegger comite o confuzie punând laolaltă aceste lucruri, dar nu este aşa. Pentru Heidegger, forma generală a unui enunţ este „*x* este [*y*]“ (unde *y*-ul este facultativ), iar „este“, care exprimă fiinţa, este pentru Heidegger predicatul logic universal.

Un ultim punct preliminar. Întrebarea privitoare la fiinţă este pusă de oameni şi numai de aceştia. Natura lor, *Dasein*, are, prin urmare, o relaţie foarte specială cu natura fiinţei. În *Fiinţă şi timp* apare foarte clar că aşa stau lucrurile, iar cercetarea acestei relaţii avea să-l preocupe pe Heidegger în toate scrierile sale.

§15.3
Incredibila inefabilitate a fiinţei

Atât despre întrebarea privitoare la fiinţă. Care este răspunsul la această întrebare? Heidegger ajunge la concluzia conform căreia nu se poate da un răspuns, sau cel puţin nu se poate da un răspuns direct. În calea unui astfel de răspuns stau consideraţii gramaticale simple. Heidegger formulează două argumente (din câte pot să-mi dau seama) care arată că nu se poate da un răspuns la întrebare. Primul argument face apel la faptul că fiinţa nu este ea însăşi *o* fiinţare ((1996), pp. 10-11):

Fiinţa fiinţării nu „este“, ea însăşi, o fiinţare. Primul pas filosofic în înţelegerea problemei fiinţei constă în a nu *mython tina diégeisthai*, în a nu „spune poveşti“, adică în a nu determina fiinţarea ca fiinţare în provenienţa sa prin recurs la o altă fiinţare, ca şi cum fiinţa ar avea caracterul unei fiinţări posibile.

Dar dacă fiinţa nu este o fiinţare, rezultă că nu se poate spune nimic despre fiinţă. Căci a spune ceva de forma „Fiinţa este [cutare şi cutare]“ ar fi a-i atribui fiinţei fiinţare şi astfel a o face o fiinţare, ceea ce aceasta nu este.

Dacă argumentarea lui Heidegger nu este clară în această privinţă, o putem clarifica folosind un argument similar care apare la

Frege. Potrivit lui Frege,[5] trebuie să se distingă între obiecte (corelatele ontologice ale numelor) şi concepte (corelatele ontologice ale predicatelor). Diferenţa fundamentală constă din aceea că orice concept este „nesaturat“ (inerent lacunar). Frege trebuie să apeleze la acest fapt pentru a explica unitatea propoziţiei. Nu trebuie să intrăm în detalii aici. Chestiunea importantă în cazul de faţă este că una dintre consecinţele concepţiei sale este aceea că presupunerea conform căreia conceptele sunt obiecte de un anumit gen este o eroare logică. În particular, nu se poate face referire la concepte prin intermediul unei locuţiuni substantivale. În acelaşi fel, pentru Heidegger fiinţările sunt obiecte, lucruri, iar *fiinţa* este un concept. Într-adevăr, după cum am observat deja, „este“ este forma universală a predicaţiei. Prin urmare, nu se poate face referire la fiinţă, deoarece aceasta este de altă categorie logică. *A fortiori*, nu se poate spune nimic despre fiinţă. Căci pentru a spune ceva despre fiinţă, ar trebui să se spună ceva de forma „Fiinţa este ...“ şi a o trata astfel drept un obiect.

§15.4
Nimic

Cel de-al doilea argument al lui Heidegger pentru inefabilitatea fiinţei este desfăşurat cel mai pe larg în eseul său „Ce este metafizica?“. Pentru a-l înţelege, trebuie să ne ocupăm de ceea ce va părea la prima vedere o digresiune şi să vorbim despre *nimic*.

Pentru Heidegger, *nimic* este ceva şi pe deasupra ceva foarte important. Uneori, acestuia i se face onoarea unui articol definit, *nimicul*; ba chiar acesta face lucruri: nimicul nimicniceşte ((1977b)*, p. 43). Această utilizare şochează pe mulţi filosofi contemporani ca fiind o simplă confuzie. În logica modernă, „nimic“ este o expresie

---

[5] Vezi secţiunile 12.1 şi 12.2.

* Vezi traducerea românească de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu a eseului „Ce este metafizica?“, în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Bucureşti, Editura Politică, 1988. Numerele de pagină corespund ediţiei in limba română.

cuantificațională şi nu una substantivală. Prin urmare, *nimic* nu este un substantiv. Heidegger a fost criticat în exact această privință într-un foarte faimos atac al lui Carnap. Referindu-se la „Ce este metafizica?", Carnap spune ((1959), p. 70):

Interpretarea propoziției (1) [„Căutăm să întrebăm ce este Nimicul"] se bazează pur şi simplu pe eroarea de a folosi cuvântul „nimic" ca pe un substantiv, deoarece în limbajul cotidian se obişnuieşte ca acest cuvânt să fie folosit în acest fel pentru a construi un enunț existențial negativ (...) Într-un limbaj corect, pe de altă parte, acest cuvânt nu este un *nume* special, ci cea care serveşte acestui scop este o anumită *formă logică* a propoziției.

Dar Heidegger nu face nici o confuzie. El este perfect conştient de faptul că „nimic" poate fi un cuantor. Dar „nimic" poate funcționa, de asemenea, şi ca o expresie substantivală perfect legitimă. De exemplu, în eseul său *Fundamentele metafizice ale logicii*, Heidegger spune ((1992), p. 3):

Propoziția „A gândi despre nimic" este ambiguă. Mai întâi, aceasta poate să însemne „a nu gândi". Dar în mod evident, în calitate de ştiință a gândirii, logica nu are de a face cu a nu gândi. În al doilea rând, aceasta poate să însemne „a gândi nimicnicitatea", ceea ce înseamnă fără doar şi poate a gândi „ceva". Gândind despre nimicnicitate sau străduindu-mă să gândesc despre „aceasta" mă raportez meditativ la nimicnicitate şi acesta este subiectul gândirii mele.

Iar Heidegger are dreptate în această privință. „Nimic" poate fi folosit ca substantiv. Dacă acest fapt nu este clar, judecați propoziția „Atât Heidegger, cât şi Hegel vorbeau despre nimic, dar ei formulau pretenții diferite despre acesta". Aici, „nimic" nu poate fi un cuantor. Sau considerați propoziția:

(*) Dumnezeu a creat lumea din nimic.

Aceasta înseamnă că Dumnezeu a făcut în aşa fel încât nimicnicitatea să dea naştere universului. În (*), „nimic" nu poate fi analizat ca un cuantor. Dacă procedăm aşa, obținem: Pentru nici un x,

Dumnezeu a creat lumea din *x*. Şi cu toate că această propoziţie este adevărată dacă Dumnezeu a creat lumea din nimic, ea este la fel de adevărată dacă universul a existat dintotdeauna: dacă nu a fost creat la un moment dat, atunci nu a fost creat *din* ceva. Iar existenţa eternă a universului este, în parte, ceea ce neagă (*).

Nimic, aşadar, poate fi ceva. Dar, potrivit lui Heidegger, despre acesta nu se poate vorbi ((1977b), pp. 36-37):

> căutăm să întrebăm ce este nimicul. De la prima încercare de a ne apropia de întrebarea aceasta se iscă ceva neobişnuit. Nimicul, în întrebarea formulată astfel, este înţeles din capul locului ca ceva ce „este" într-un anume chip, ca ceva de ordinul fiinţării. Dar în realitate tocmai de fiinţare se deosebeşte el în mod absolut. Interogarea privitoare la nimic – ce este şi cum este el – răstoarnă obiectul întrebării în opusul său. Întrebarea îşi răpeşte propriul său obiect.
>
> Ca atare, din capul locului, nu este cu putinţă nici un răspuns la această întrebare. Căci el nu are cum să împrumute decât această formă: nimicul „este" cutare şi cutare lucru. În privinţa nimicului, întrebarea şi răspunsul sunt in aceeaşi măsură lipsite de noimă.

Prin urmare, despre nimic nu se poate spune nimic. A spune ceva, fie că este cutare sau cutare, fie doar că este, este a-l trata ca pe un obiect, ceea ce nimicul nu este. *Nimicul* este absenţa tuturor obiectelor.[6] Totuşi, s-ar putea observa că, deşi nu putem avea cunoaştere prin descripţie a nimicului, putem avea, potrivit lui Heidegger, cunoaştere directă. O persoană (*Dasein*) se întâlneşte cu *nimicul* în experienţa stării de teamă.

---

[6] Chiar dacă se insistă că „nimic" nu poate fi decât un cuantor, situaţia nu este chiar atât de diferită, cel puţin din punct de vedere fregeean. Căci, dacă este un cuantor, atunci este un concept de nivelul doi. Acum, pentru Frege, toate conceptele au referinţă. Ca atare, „nimic" se referă la ceva în acest sens. Dar la acest ceva nu se poate face referire printr-o locuţiune substantivală, deoarece nu este un obiect. Prin urmare, nu se poate spune nimic despre acesta, cel puţin nimic de forma „Nimic este ...". (Îi mulţumesc lui Richard Gaskin pentru că mi-a atras atenţia asupra acestui fapt.)

§15.5
Fiinţă şi nimic

Ce legătură au toate acestea cu inefabilitatea fiinţei? Pur şi simplu aceea că, pentru Heidegger, fiinţa şi nimicul sunt identice. Dacă *nimicul* este inefabil, tot aşa este şi *fiinţa*. Heidegger enunţă identitatea relevantă după cum urmează ((1977b), pp. 48-49):

„Fiinţa pură şi Nimicul pur sunt deci unul şi acelaşi lucru". Această propoziţie a lui Hegel (*Wissenschaft der Logik*, I Buch, WW III, p. 74) este îndreptăţită. Fiinţa şi nimicul constituie un tot, dar nu din cauză că ele coincid în indeterminarea şi nemijlocirea lor – aşa cum apar ele privite din perspectiva conceptului hegelian de gândire – ci deoarece fiinţa însăşi este în esenţă finită şi se revelă numai în transcendenţa *Dasein*-ului menţinut în sfera nimicului.[7]

Este greu de distins motivul pentru care Heidegger presupune că fiinţa şi nimicul sunt unul şi acelaşi lucru, dar în măsura în care îl înţeleg, acesta poate fi rezumat în următorul argument simplu:

Fiinţa este ceea ce face ca fiinţarea să fie.
Nimicul este ceea ce face ca fiinţarea să fie.
Prin urmare, fiinţa este nimicul.

Prima premisă este adevărată prin definiţie. Concluzia decurge valid, presupunând că *nimic* este aici un substantiv.[8] Prin urmare, numai cea de-a doua premisă poate fi discutată. Temeiul acestei pretenţii este, esenţialmente, acela că o fiinţare este şi poate doar să fie,

---

[7] Şi iarăşi: „Doar fiindcă întrebarea «Ce este metafizica?» vizează din capul locului ridicarea deasupra, transcendenţa, *fiinţa* fiinţării, aceasta poate viza negativul fiinţei, *acea* nimicnicitate care, intocmai ca originarul, este identică cu fiinţa" (Heidegger (1959a), p. 101).

[8] Şi că „ceea ce ..." este o descripţie definită care specifică esenţa a ceva.

deoarece nu este un nimic. Fiinţarea se opune, ca atare, nimicnicităţii. Dacă nu ar fi nimicul, atunci nu ar putea fi nici fiinţarea. În formularea lui Heidegger ((1977b), pp. 43-44):

Abîa în noaptea luminoasă a nimicului ivit o dată cu teama se naşte starea originară de deschidere a fiinţării ca fiinţare: faptul că ea este fiinţare – şi nu nimic. Acest „şi nu nimic" adăugat de noi în vorbire nu este însă o explicaţie survenită ulterior, ci ceea ce în prealabil face cu putinţă starea-de-revelare a tot ce este fiinţare în genere. Esenţa nimicului care, în chip originar, nimicniceşte, constă în aceasta: abia nimicul aduce *Dasein*-ul în faţa fiinţării ca fiinţare.

În plus, dacă *nimicul* se neagă pe sine, acesta produce ceea ce acesta nu este: ceva. Astfel, o fiinţare este tocmai nimicul nimicnicindu-se pe sine.[9] Fiinţa este, atunci, nimicul operând asupra lui însuşi, după cum sugerează propoziţia finală a următorului citat ((1977b), p. 44):

Nimicul nu este nici obiect, nici în genere ceva de ordinul fiinţării. Nimicul nu survine nici în sine, nîci alături de fiinţarea căreia i s-ar adăuga în vreun fel. Nimicul este ceea ce face cu putinţă starea-de-revelare a fiinţării ca fiinţare pentru *Dasein*-ul uman. Nimicul nu este cel care oferă termenul opus fiinţării, ci el ţine în chip originar de esenţa însăşi. În fiinţa fiinţării survine nimicnicirea proprie nimicului.

În miezul fiecărei fiinţări este tocmai nimicnicirea. Aceasta este esenţa fiinţării sale, adică fiinţarea sa. Şi întrucât nu se poate spune ce este nimicul, nu se poate spune ce este fiinţa.

---

[9] Îi sunt recunoscător lui Jay Garfield pentru că mi-a atras atenţia asupra acestei interpretări a textului.

§15.6
Forţarea limbajului

Din două motive, deci, nu se poate spune nimic despre fiinţă. Însăşi gramatica limbajului nostru face imposibilă o astfel de întreprindere. Singura cale disponibilă de a vorbi despre fiinţă este, de fapt, aceea de a o trata ca pe *o* fiinţare. Această învăluire este unul dintre lucrurile centrale pe care le are în vedere Heidegger prin termenul depreciativ „metafizică".

Heidegger discută această problemă (între altele) în eseul său *Întrebarea cu privire la fiinţă*. Subiectul principal al acestui eseu este ceea ce el numeşte „trecerea dincolo". Nu trebuie să ne preocupe aici ce înseamnă exact aceasta. Tot ce trebuie ştiut este că trecerea dincolo este ceea ce trebuie făcut pentru a pune aşa cum se cuvine întrebarea privitoare la fiinţă. Ţinând seama de această chestiune, se poate înţelege următorul pasaj ((1959a), p. 71):

Ce-ar fi dacă insăşi limba metafizicii şi chiar metafizica însăşi, indiferent dacă este cea a Dumnezeului celui viu sau a celui mort, ca metafizică, ar forma bariera ce nu îngăduie trecerea dincolo (...)? Dacă aşa ar sta lucrurile, trecerea dincolo nu ar deveni în chip necesar transformarea limbii şi nu ar cere o relaţie transformată cu esenţa limbii?

Întrebării retorice i se răspunde apoi în mod afirmativ ((1959a), p. 73):

Întrebarea privitoare la esenţa fiinţei sucombă dacă nu abandonează limba metafizicii, deoarece concepţia metafizică nu îngăduie gândirea întrebării privitoare la esenţa fiinţei.

Limba, cel puţin cea a metafizicii – şi nu avem o alta – nu poate face ceea ce este cerut.

Luptându-se cu această problemă în acelaşi eseu, Heidegger încearcă să o ocolească prin tehnica scrierii sub ştersătură: scrierea

unui cuvânt şi tăierea acestuia cu două linii incrucişate.[10] Problema privitoare la *ființă* este aceea că aceasta nu este un lucru. Aceasta există numai în relația sa cu ființarea şi în special cu *Dasein*-ul. Fiecare dintre acestea, de fapt, există doar în măsura în care stă în relație cu celelalte. Heidegger descrie relația ființei cu *Dasein*-ul din punct de vedere antropomorfic ca „întoarcere-către". Ținând seama de această chestiune, se poate înțelege următorul pasaj ((1959a), p. 81):

Dacă întoarcerea-către aparține ființei, şi anume într-un astfel de mod încât ultima se sprijină pe prima, atunci „ființa" este dizolvată în această intoarcere. Devine de acum îndoielnic felul în care ființa, care a revenit la şi a fost absorbită de esența sa, trebuie să fie gândită. Corespunzător, o privire meditativă aruncată în acest tărâm al „ființei" nu poate să o consemneze decât ca ~~ființă~~. La prima vedere, trasarea liniilor încrucişate nu poate avea decât rolul de respingere, în special a obişnuinței aproape imposibil de înlăturat de a concepe „ființa" ca pe ceva ce stă prin sine şi care se înfățişează câteodată omului (...) Nimicnicitatea ar trebui să fie consemnată, şi aceasta inseamnă gândită, întocmai ca şi ~~ființa~~ (...).[11]

Scrierea sub ştersătură nu este singurul instrument folosit de Heidegger pentru a ocoli problema de a vorbi despre ființă. Într-un eseu ulterior, *Principiul temeiului*, Heidegger încearcă o altă cale: aceea de a se exprima fără a folosi în nici un fel verbul „este". Următorul citat explică. Întrucât, în plus, acest citat recapitulează o serie de alte teme pe care le-am examinat, îl voi reda pe larg ((1991), pp. 51 şi urm.):

Dacă acordăm toată atenția limbii în care enunțăm ceea ce spune principiul temeiului (*Satz vom Grund*) în calitate de principiu al ființei, atunci ne

---

[10] Cititorii atenți au observat că, în unele dintre citatele anterioare, Heidegger făcea deja ceva similar folosind „ghilimelele citării".

[11] Heidegger continuă să explice că tăierea cu linii incrucişate nu are numai o funcție negativă. Punctul de incrucişare al brațelor unui „X" indică o vizare. Tăierea cu linii încrucişate a „ființei" indică astfel că *ființa* vizează *Dasein*-ul. Acestea două sunt legate inextricabil. Aceste chestiuni nu trebuie să ne preocupe aici.

apare clar că vorbim despre fiinţă într-o manieră inadecvată şi, în adevăr, inadmisibilă. Spunem: fiinţa şi temeiul/raţiunea [*Grund*] „sunt" identice. Fiinţa „este" abisul [*Abgrund*]. Când spunem că ceva „este" şi că „este cutare şi cutare", atunci, într-o astfel de rostire, acel ceva este reprezentat ca o fiinţare. Doar o fiinţare „este"; acel „este" insuşi – fiinţa – nu „este". Peretele din faţa ta şi din spatele meu este. Ni se expune imediat ca fiind prezent. Dar unde este al său „este"? Unde trebuie să căutăm prezenţa zidului? Pesemne că şi aceste întrebări sunt anapoda.
Aşadar, apare o stare de lucruri cu totul specială în legătură cu „este" şi cu „fiinţă". Pentru a-i răspunde, enunţăm ceea ce spune principiul temeiului în calitate de principiu al fiinţei după cum urmează: fiinţa şi temeiul/raţiunea [*Grund*]: identice. Fiinţa: abisul [*Abgrund*]. După cum am remarcat, a spune „fiinţa" „este" temei/raţiune este inadmisibil. Acest fel de a vorbi, care este aproape de neevitat, nu se aplică la „fiinţă"; nu îi dezvăluie ceea ce ii este propriu.
Pe de o parte spunem: fiinţa şi temeiul/raţiunea [*Grund*] – identice. Pe de altă parte spunem: fiinţa – abisul [*Abgrund*]. Ar merita să gândim neambiguitatea ambelor „propoziţii" [*Sätze*], a propoziţiilor care nu mai sunt „propoziţii".[12]

Avem, deci, două modalităţi propuse de Heidegger în încercarea sa de a lupta cu problema de a vorbi despre fiinţă. Ambele forţează limbajul într-un fel sau altul. Consideraţiile despre gramatica logică par a nu mai îngădui vreo altă opţiune.

§15.7
Limitele descrierii

Nu am încheiat încă cu Heidegger, dar să facem acum un pas înapoi şi să aruncăm o privire de ansamblu. Argumentele lui Heidegger par a-i oferi acestuia o problemă cum nu se poate mai evidentă. El arăta că fiinţa este în aşa fel încât nu se poate spune nimic despre

[12] De fapt, textul traduce ultima propoziţie după cum urmează: „Ar merita să gândim neambiguitatea ambelor 'propoziţii' [*Sätze*], a expresiilor [*Sätze*] care nu mai sunt 'Propoziţii' [*Sätze*]". Richard Gaskin m-a convins că traducerea pe care o dau eu este preferabilă.

aceasta. Şi totuşi este clar că se pot spune lucruri despre aceasta. Citatele din Heidegger pe care le-am prezentat sunt înțesate de asertiuni despre ființă, după cum se poate vedea chiar şi la o lectură superficială. Nici măcar tehnicile lui Heidegger pe care le-am examinat în ultima secțiune nu ajută la rezolvarea problemei. Să considerăm scrierea sub ştersătură. Fie că îi place cuiva, fie că nu, chiar „~~ființă~~" apare ca referindu-se la ființă, căci altfel cum am putea înțelege ceea ce urmăreşte Heidegger? Pentru a pune colac peste pupăză, chiar explicația dată de Heidegger scrierii sub ştersătură, pe care am citat-o în ultima secțiune de mai sus, se referă la noțiunea de ființă în cel mai obişnuit mod. Şi nici renunțarea la verbul „este" nu ajută. În „ființa şi temeiul/rațiunea [*Grund*]: identice" se exprimă încă ideea că două *lucruri* sunt identice şi in acest proces se face referire la ființă. În plus, nici una dintre aceste tehnici nu previn faptul că şi atunci când se încearcă folosirea unei forme non-standard de limbaj, forma standard a limbajului *exprimă* ceea ce nu se putea exprima.

Încurcătura în care se află Heidegger este una bine-cunoscută în istoria filosofiei. După cum am argumentat în capitolele anterioare, există anumite limite ale gândirii care sunt contradictorii. Există granițe de care gândirea nu poate trece şi de care, totuşi, trece. Granițele sunt locul predilect al dialetheilor, contradicții adevărate. Granițele in discuție sunt de mai multe genuri (limitele exprimării, ale iterării, ale cogniției şi ale conceperii/descrierii), dar în fiecare caz în parte, un anumit obiect trebuie să se afle înăuntrul unei totalități date (Condiția Închiderii), dar trebuie să fie şi în afara acesteia (Condiția Transcendenței). Am văzut diferite argumente pentru natura dialetheică a limitelor în discuție, dar unul major se bazează pe fenomenul persistent şi repetat al filosofilor care analizează astfel de limite şi care, vrând-nevrând, sunt conduşi la contradicții (pp. 370 şi urm.). (Dacă limitele sunt contradictorii, la ce altceva v-ați aştepta?) Cu o excepție minoră (p. 364), nu l-am menționat pe Heidegger înainte de acest capitol, dar acum este clar că şi el corespunde modelului. Ființa este o noțiune care se află dincolo de

limitele descriptibilului (Transcendenţă), dar *este* descriptibilă (Închidere): Heidegger ne arată cum.[13]

Heidegger corespunde modelului şi într-un alt fel. O dată ce au realizat situaţia în care se află, mulţi filosofi au încercat să scape de problemă apelând la o formă non-literală de expresie (cum este metafora sau analogia); fără excepţie, nici una dintre aceste mişcări nu a funcţionat.[14] După cum am văzut în ultima secţiune de mai sus, şi Heidegger foloseşte în acest fel aspecte non-standard ale limbajului. După cum am văzut, iarăşi, acestea nu au mai mult succes decât celelalte mişcări de acest gen.

Nu doresc să repet detaliile prezentate în celelalte capitole, dar voi menţiona pe scurt pe doi dintre filosofii care apar în aceste capitole şi a căror operă este în mod special relevantă aici. Primul dintre aceştia este Frege. După cum am observat, conform doctrinei despre concept şi obiect a lui Frege, nu se poate face referire la concepte prin intermediul locuţiunilor substantivale. Dar ne putem referi în acest fel la concepte; o facem atunci când spunem, e.g., „conceptul *cal*". După cum am arătat deja, problema lui Frege despre concepte este strâns legată de cea a lui Heidegger despre *fiinţă*.

Frege realiza că se află într-o dificultate. El insista asupra ideii că, în pofida aparenţelor, expresii cum este „conceptul *cal*" şi cele asemănătoare nu se referă la concepte. Preţul acestei mişcări este acela că ea transformă in nonsens prea multe dintre celelalte pretenţii ale lui Frege.[15] Deznădăjduit, Frege spune (Geach and Black (1960)), p. 54)*:

---

[13] Situaţia poate fi pusă în termenii Schemei Incloziunii după cum urmează: $\varphi(y)$ este „y poate fi exprimat în limbaj", astfel că Ω este totalitatea lucrurilor care pot fi exprimate; $\psi(x)$ este „$x = \Omega$"; $\delta(\Omega)$ este o pretenţie despre fiinţă, să spunem aceea că fiinţa este ceea ce face ca fiinţările să fie. Atunci, prin argumentele lui Heidegger avem $\neg\varphi(\delta(\Omega))$: acest fapt despre fiinţă nu poate fi exprimat; dar, exprimând acest fapt, Heidegger însuşi arată că $\varphi(\delta(\Omega))$.

[14] Vezi in special pp. 373 şi urm.

[15] Vezi secţiunea 12.2.

* Gottlob Frege, „Despre concept şi obiect", în Gottlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, traducere de Sorin Vieru, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1977, p. 304.

De bună seamă, aici, în calea comunicării dintre mine şi citîtor se ridică un obstacol cu totul aparte. O anumită constrângere lingvistică face ca expresiile pe care le folosesc, atunci când sunt luate literal, să-mi trădeze uneori gândul (...) Sunt pe deplin conştient de faptul că în aceste cazuri se presupune că cititorul ar fi gata să-mi iasă în întâmpinare la jumătatea drumului (...)

Nu putem să nu ne amintim de propriile cuvinte ale lui Heidegger despre natura inerent derutantă a limbajului, pe care le-am citat în ultima secţiune de mai sus.

Cel de-al doilea filosof care trebuie menţionat aici este Wittgenstein. Frege a fost condus la ideile sale despre natura conceptelor în încercarea de a explica unitatea propoziţiei. În *Tractatus*, forma logică este cea care furnizează această unitate. În această lucrare, inexprimabilitatea conceptului *cal* şi a celor de acest gen se metamorfozează în inexprimabilitatea noţiunii de formă logică.[16] Soluţia dată de Wittgenstein acestei probleme era, după cum este binecunoscut, doctrina sa despre a spune şi a arăta. Forma unei propoziţii (şi multe alte lucruri) nu pot fi descrise, dar pot fi arătate. În cele din urmă, totuşi, această doctrînă nu rezolvă problema, întrucât Wittgenstein reuşeşte în definitiv să spună lucrurile care pot fi doar arătate, după cum remarca perfid Russell în introducerea sa la traducerea în limba engleză a *Tractatus*-ului (Pears şi McGuinness (1961), p. xxi).

Dar destul cu acestea. Să ne întoarcem la Heidegger.

§15.8
Aletheia *şi legea non-contradicţiei*

Toate argumentele despre imposibilitatea descrierii fiinţei pe care le-am explicat mai sus provin din scrierile lui Heidegger din perioada anterioară lui *Kehre*, modificarea metodologică din gândirea sa. După *Kehre*, scrierile lui Heidegger despre fiinţă adoptă un

---

[16] Vezi cap. 12, în special p. 320.

alt ton. În particular, Heidegger ajunge să sublinieze că arta, şi in special poezia, atunci când sunt înţelese adecvat, *scot din ascundere* ceea ce este fiinţa. De exemplu, el spune ((1977c)*, p. 63):[17]

Opera de artă deschide într-un fel specific fiinţa fiinţării. Pentru că de fapt in operă survine această deschidere, adică ieşirea din ascundere, adică adevărul fiinţării. În opera de artă, adevărul fiinţării s-a pus pe sine în operă. Arta este punerea-de-sine-în-operă a adevărului.

Cu toate că Heidegger nu o spune deschis (după câte ştiu), cred că modificarea survenită în gândirea sa este, cel puţin în parte, un răspuns la faptul că nu se poate spune ce este fiinţa. Deşi fiinţa nu poate fi descrisă, aceasta poate fi arătată – sau revelată, scoasă din ascundere, după cum obişnuia Heidegger să formuleze. Arta ne poate arăta fiinţarea întru fiinţa sa şi deci poate revela pentru noi *fiinţa*. În acest fel putem *gândi* fiinţa, după cum formulează Heidegger, folosind „a gândi" într-un mod adecvat scopurilor sale. Dacă aşa stau lucrurile, atunci mişcarea lui Heidegger aici este foarte asemănătoare cu mişcarea corespunzătoare a lui Wittgenstein din *Tractatus*: recurgerea la ceva (limba sau arta) care arată ceea ce nu poate fi spus.[18]

Împrejurarea că, potrivit lui Heidegger, revelarea este modul valabil de a răspunde la întrebarea privitoare la fiinţă este un motiv important pentru care Heidegger insistă asupra traducerii cuvântului grecesc *aletheia* nu ca „adevăr", aşa cum s-ar traduce acesta în mod normal, ci în chip literal, ca stare de neascundere. Poezia revelă fiinţa în *aletheia* sa. După cum explică Heidegger ((1977a), p. 389):

---

* Martin Heidegger, „Originea operei de artă", în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, traducere de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995. Numărul de pagină corespunde ediţiei în limba română.

[17] Vezi, de asemenea, eseurile din Heidegger (1971).

[18] Desigur, nu sugerez că Heidegger din cea de-a doua perioadă rescrie pur şi simplu *Tractatus*-ul. Sub foarte multe aspecte, cei doi gânditori au in vedere chestiuni diferite. Ceea ce vreau să spun este doar că ei adoptă mişcări similare ca răspuns la aceeaşi problemă.

Nu de dragul etimologiei traduc eu cu îndărătnicie *aletheia* ca stare de neascundere, ci de dragul a ceea ce trebuie considerat atunci când gândim adecvat ceea ce este numit ființă și gândire. Starea de neascundere este, ca să spunem așa, elementul în care sălășluiesc ființa și gândirea, precum și constituirea lor ca un tot.

De ce, însă, Heidegger nu acceptă pur și simplu faptul care îi sare în ochi – acela că el poate vorbi despre *ființă*, adică despre *nimic*, chiar dacă în mod inconsistent? Această situație este, desigur, perfect compatibilă cu împrejurarea că poezia ne arată ființa: ceea ce poate fi arătat, poate fi adesea spus. (Îți pot arăta că plouă, tot așa cum îți pot spune că plouă.) Heidegger se referă explicit la această chestiune în eseul său *Introducere în metafizică*. El spune ((1959b)*, pp. 38-39):

Cine vorbește despre nimic nu știe ce face. Cine vorbește despre nimic, prin insuși faptul acesta, îl transformă în ceva. Vorbind, el vorbește împotriva a ceea ce crede. El se contra-zice pe sine însuși. Însă o rostire care se contrazice păcătuiește față de regula fundamentală a rostirii (*lógos*), față de „logică". Vorbirea despre nimic este ilogică. Cine vorbește și gândește ilogic este o persoană lipsită de spirit științific. Cine însă vorbește despre nimic tocmai in perimetrul filosofiei, unde logica este la ea acasă, acela cade cu atât mai grav sub acuza de a păcătui față de regula fundamentală a oricărei gândiri. O asemenea vorbire despre nimic se compune numai din propoziții lipsite de sens.

Heidegger face astfel clar faptul că inefabilitatea ființei este cerută de Logică, mai precis de legea non-contradicției. Astfel, trebuie să renunțăm sau la descrierea noastră a ființei, sau la Logică. Dar există și o a treia posibilitate: aceea că Logica pur și simplu greșește în privința legii non-contradicției. Contradicțiile adevărate sunt perfect posibile, iar legea este o greșeală istorică – întocmai ca „legea"

---

* Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, București, Editura Humanitas, 1999. Numărul de pagină corespunde ediției în limba română.

euclidiană conform căreia întregul trebuie să fie mai mare decât oricare dintre părţile sale. Acesta este, desigur, felul în care vede lucrurile un dialetheist modern: „legea“ este o greşeală. Heidegger identifică pur şi simplu Logica cu teoria logică acceptată a timpului său, neglijând faptul că şi această teorie este un produs al unei istorii supuse greşelii. Este o ironie ca un filosof de acuitatea lui Heidegger, care era atât de critic cu moştenirea sa istorică, să fi fost atât de opac în privinţa posibilităţii ca oamenii să fi înţeles Logica greşit, posibilitate pe care cercetările logice din cea de-a doua jumătate a secolului XX au făcut-o efectivă. Poate că dacă Heidegger ar fi scris mai târziu, cu o deplină cunoaştere a dezvoltărilor din logica modernă, ar fi spus că o gândire adecvată despre fiinţă reclamă nu pur şi simplu aletheia, ci dialetheia.[19]

---

[19] Versiuni preliminare ale acestui articol au fost citite la Departamentul de Filosofie al Universităţii din Tasmania şi la o întâlnire a Asociaţiei Australasiene de Filosofie, care a avut loc la Universitatea din Melbourne în 1999. Le mulţumesc celor care au fost de faţă pentru comentariile lor utile.

16. NĀGĀRJUNA ŞI LIMITELE GÂNDIRII
Capitol scris împreună cu Jay Garfield

Dacă cunoşti natura unui lucru,
cunoşti natura tuturor lucrurilor.

Khensur Yeshe Thubten

Orice apare în dependenţă,
Este înfăţişat ca fiind vacuitate.
Aceasta, fiind o desemnare dependentă,
Este ea însăşi calea de mijloc.

Mūlamadhyamakakārikā, XXIV: 18

§16.1
Bun-venit la Nāgārjuna

Nāgārjuna (primul sau al doilea secol d.H.) este cu siguranţă unul dintre cei mai greu de interpretat filosofi din orice tradiţie. Textele sale sunt succinte şi criptice. El nu se fereşte de paradox sau de contradicţia evidentă. El este sfios în privinţa identificării oponenţilor săi. Tradiţiile exegetice calificate în textele lui Nāgārjuna prezintă o pletoră de interpretări ale concepţiei sale. Cu toate acestea, influenţa sa asupra Buddhismului Mahāyāna a fost nu numai neîntrecută în acea tradiţie, ci, comparativ vorbind, a depăşit în acea tradiţie influenţa oricărui filosof occidental în Occident. Fie şi numai măsura în care Nāgārjuna este tratat cu seriozitate de atâţi filosofi eminenţi indieni, chinezi, tibetani, coreeni, japonezi şi vietnamezi justifică atenţia acordată corpusului său de texte. Chiar dacă el nu a

fost o figură filosofică colosală în istorie, profunzimea şi frumuseţea gândirii sale, precum şi frumuseţea sobră a poeziei sale filosofice ar justifica această atenţie. Cu toate că Nāgārjuna poate nedumeri şi adesea poate chiar înfuria şi cu toate că textele sale pot sfida iniţial exegeza, oricine îşi petrece timpul cu gândirea lui Nāgārjuna ajunge inevitabil să îl respecte profund pe acest maestru filosof.

Unul dintre motivele pentru care Nāgārjuna îi nedumereşte pe cei care se apleacă asupra textelor sale este dat de înclinaţia sa vădită de a accepta contradicţiile, pe de o parte, făcând, însă, apel la argumente clasice prin *reductio*, care implică acceptarea de către Nāgārjuna a legii non-contradicţiei, pe de altă parte. Un alt motiv este înclinaţia sa vădită de a-şi tăia crăcile de sub picioare. El afirmă că există două adevăruri şi că ele sunt unul; că toate lucrurile există şi nu există; că nimic nu este existent sau non-existent; că el respinge toate concepţiile filosofice, inclusiv propria sa concepţie; că el nu afirmă nimic. Şi el pare să creadă fiecare cuvânt. A înţelege toate acestea este uneori o intreprindere dificilă. Într-adevăr, unii interpreţi ai lui Nāgārjuna cedează tentaţiei facile de a-l lua drept un simplu mistic sau un iraţionalist de vreun fel sau altul. Dar este semnificativ faptul că nici una dintre tradiţiile exegetice importante din Asia, oricât ar fi acestea de diferite între ele sub alte aspecte, nu îl priveşte pe Nāgārjuna în această lumină.[1] Şi într-adevăr, erudiţi de dată mai recentă sunt unanimi în această privinţă, din nou în pofida unui larg spectru de divergenţe de interpretare sub alte aspecte. Nāgārjuna este pur şi simplu mult prea ataşat argumentului analitic riguros pentru a fi respins ca mistic.

Interesul nostru aici nu este nici istoric, nici de exegeză sau evaluare sistematică a vreunei lucrări a lui Nāgārjuna. Ne preocupă, în schimb, posibilitatea ca Nāgārjuna, ca mulţi filosofi occidentali şi mulţi dintre succesorii săi buddhişti – probabil ca o consecinţă a

---

[1] Gorampa, în Tibetul secolului al XIV-lea, poate fi o excepţie de la această regulă, căci în *Nges don rab gsal* (1990) acesta argumentează că Nāgārjuna ia întreaga gândire şi conceptualizare ca fiind în mod necesar falsă şi înşelătoare. Dar chiar şi Gorampa este de acord că Nāgārjuna argumentează (în mod raţional) pentru acea concluzie.

influenței lui – să fi descoperit și explorat contradicții adevărate care apar la limitele gândirii. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci această situație ar da socoteală de ambele laturi ale tensiunii interpretative pe care tocmai am menționat-o: în virtutea faptului că Nāgārjuna acceptă unele contradicții, el ar putea să apară ca un iraționalist – atât pentru filosofii occidentali, cât și pentru interlocutorii săi Nyāya, care privesc consistența ca pe o condiție necesară a raționalității. Dar pentru aceia care împărtășesc cu noi o împăcare dialetheistă cu ideea posibilității ca raționalitatea să fie dominată de contradicții adevărate, imprejurarea că Nāgārjuna acceptă astfel de contradicții nu ar *submina*, ci ar *confirma* impresia că el este realmente un gânditor cum nu se poate mai rațional.[2]

Suntem interesați și de posibilitatea ca aceste contradicții să fie analoage structural celor care apar in tradiția occidentală. Dar chiar dacă descoperirea unei analogii între concepția lui Nāgārjuna și concepțiile altor pionieri ai paraconsistenței, cum sunt Kant și Hegel, Heidegger și Derrida, i-ar ajuta pe filosofii occidentali să înțeleagă mai bine proiectul lui Nāgārjuna, sau cel puțin ar putea fi o curiozitate filosofică, noi credem că putem să întreprindem mai mult decât atât: vom argumenta că, deși contradicțiile lui Nāgārjuna sunt similare structural cu cele pe care le găsim în Occident, Nāgārjuna ne furnizează un paradox necunoscut până acum în Occident. Acest paradox, vom argumenta, ne aduce o nouă înțelegere a ontologiei și a accesului nostru cognitiv la lume. Îl vom citi atunci pe Nāgārjuna nu pentru că în textele sale vedem afirmat ceea ce știam deja, ci pentru că putem învăța ceva nou de la el.

Să mai facem câteva remarci preliminare înainte să trecem la treabă. În acest capitol nu vom apăra interpretarea textelor lui Nāgārjuna pe care o dăm aici, nici valabilitatea logicii dialetheice și nici pretenția conform căreia contradicțiile adevărate care satisfac Schema Incloziunii apar în fapt la limitele gândirii. Vom schița aceste

---

[2] Notăm că Tillemans (1999) ia acceptarea fățișă a contradicțiilor de către Nāgārjuna drept o posibilă dovadă a faptului că acesta acceptă logica paraconsistentă în privința a ceea ce este ultim, cu toate că rămâne clasic în privința a ceea ce este convențional. Credem că Tillemans are dreptate din acest punct de vedere.

puncte de vedere, dar o vom face pe cât se poate de succint, şi asta nu pentru că noi luăm aceste poziţii ca fiind evidente, ci pentru că fiecare dintre noi a apărat aceste lucruri în altă parte; în cazul ultimeî pretenţii, în capitolele anterioare. Acest capitol va fi despre concilierea lui Nāgārjuna cu dialetheismul. În fine, nu pretindem că Nāgārjuna însuşi a avut concepţii explicite despre logică sau despre limitele gândirii. Credem, totuşi, că dacă le-ar fi avut, acestea ar fi fost cele pe care ne pregătim să le schiţăm. Aşadar, acest capitol nu reprezintă o istorie textuală, ci o reconstrucţie raţională.

§16.2
Incloziuni şi limitele gândirii

După cum am văzut în secţiunea 12.3, în *Tractatus* Wittgenstein îşi asumă proiectul de a delimita ceea ce poate fi gândit. El spune în prefaţă:[3]

> Cartea vrea, prin urmare, să traseze o graniţă gândirii, sau mai degrabă nu gândirii, ci expresiei gândurilor: căci pentru a trasa o graniţă gândiriî ar trebui să putem gândi ambele laturi ale acestei graniţe (ar trebui deci să putem gândi ceea ce nu se poate gândi).
> Graniţa va putea fi trasată, aşadar, doar în limbaj şi ceea ce se situează de partea cealaltă a graniţei va fi pur şi simplu nonsens.

Cu toate că problema este reformulată în termenii limbajului, întreprinderea ajunge, totuşi, la contradicţie. În particular, tratarea a ceea ce poate fi spus are drept consecinţă faptul că tratarea însăşi, ca şi alte lucruri asemănătoare, nu poate fi spusă. De aici, faimoasa propoziţie penultimă a *Tractatus*-ului:[4]

---

[3] Pears şi McGuinness (1961), p. 3. [Vezi traducerea românească de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, în Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2001, p. 77.]

[4] *Ibid.*, p. 74. [p. 159.]

Propozițiile mele clarifică prin faptul că cel ce mă ințelege le recunoaşte, până la urmă, drept nonsensuri, dacă prin ele – sprijinindu-se pe ele – s-a ridicat deasupra lor. (El trebuie, pentru a spune aşa, să arunce scara după ce a urcat pe ea.)
El trebuie să depăşească aceste propoziții şi apoi vede lumea in mod corect.

Situația lui Wittgenstein este gravă: nu are importanță că aruncăm scara *după* ce am urcat pe ea: treptele sale erau lipsite de sens şi *în timp ce* le foloseam. Deci cum ar fi putut sprijini aceasta cu succes ascensiunea noastră? Şi dacă n-a făcut-o, pe ce bază am fi acum de acord că acea filosofie întreagă nu a fost tot timpul decât nonsens? Oricum, această situaţie nu îi este proprie numai lui Wittgenstein. După cum am văzut în capitole anterioare, aceasta este o trăsătură foarte generală a teoriilor care încearcă să caracterizeze lîmitele capacităţilor noastre cognitive de a gândi, descrie, înțelege, sfârşind prin a implica faptul că ele însele nu pot fi gândite, descrîse şi înțelese. Şi totuşi s-ar părea că ele pot fi gândite, descrise şi înțelese. Căci altfel ce naiba face teoria?

Astfel, de exemplu, atunci când Sextus pretinde in *Schițe pyrrhoniene* că nu se poate afirma ceva despre lucrurile aflate dincolo de aparențe, s-ar părea că el afirmă tocmai aşa ceva, iar atunci când argumentează că nici o astfel de afirmație nu este justificată, această concluzie trebuie să se aplice şi propriei sale afirmații (secțiunea 3.4). Atunci când Kant spune că nu se poate cunoaşte nimic despre, sau nu se poate aplica nici o categorie la domeniul noumenal, s-ar părea că el face tocmai ceea ce nu poate fi făcut (secţiunea 5.5). Atunci când Russell încearcă să rezolve paradoxurile auto-referinței pretinzând că nu se poate cuantifica peste *toate* Propozițiile, el face întocmai aşa ceva (secțiunea 9.7). Şi lista continuă. Oricine subapreciază tradiția filosofică a Orientului din cauza pretinsei cochetări a acesteia cu paradoxul are de explicat mult din tradiția filosofică a Occidentului.

Desigur, filosofii pe care tocmai i-am menționat erau perfect conştienți de situație şi toți au încercat să ia măsuri pentru evitarea contradicției. După cum am văzut în capitolele precedente, nu au

reuşit; şi chiar mai frapant: în mod caracteristic, astfel de încercări par să sfârşească în alte instanţe ale contradicţiilor pe care se străduiesc să le evite. Literatura recentă din jurul Paradoxului Mincinosului furnizează un meniu bogat de astfel de exemple.[5]

Acum, de ce apare din nou şi din nou acest model frapant? După cum s-a argumentat (pp. 370 şi urm.), cel mai simplu răspuns este acela că, atunci când oamenii sunt conduşi la contradicţii in întreprinderea de cartografiere a limitelor gândirii, aceasta se întâmplă tocmai din cauză că aceste limite sunt ele însele contradictorii. Ca atare, orice teorie a limitelor care este cât de cât adecvată va fi inconsistentă. Recurenţa intâlnirii cu contradicţiile la limită este, prin urmare, temeiul unui argument al celei mai bune explicaţii pentru natura inconsistentă a limitelor însele. (Nu este singurul argument, dar celelalte argumente valorifică detalii ale limitelor specifice în discuţie.[6])

Contradicţiile la limita gândirii au o structură generală bipartită. Prima parte constă dintr-un argument a cărui concluzie este aceea că o anumită concepţie, de regulă despre natura limitei în discuţie, depăşeşte acea limită (nu poate fi concepută, descrisă etc.). Aceasta este *Transcendenţa*. Cealaltă parte constă dintr-un argument a cărui concluzie este aceea că acea concepţie *este* dincoace de limită – *Închiderea*. Adesea, acest argument este unul practic, bazat pe faptul că Închiderea este demonstrată în chiar actul de teoretizare al limitelor. În orice caz, împreună, membrii perechii descriu o structură care poate fi numită în mod convenabil o *incloziune*: o totalitate, Ω, şi un obiect, o, astfel încât o deopotrivă este şi nu este în Ω.

La o analiză mai atentă, se poate vedea că incloziunile au o structură mai detaliată. În elementele sale, structura este următoarea. Incloziunea comportă un operator, δ, care, atunci când este aplicat

---

[5] În legătură cu rolul jucat de acest fenomen în teoriile susţinute de Kripke şi de Gupta şi Herzberger, vezi Priest (1987), cap. 1; pentru teoria lui Barwise şi Etchemendy, vezi Priest (1993); pentru McGee, vezi Priest (1994c).

[6] Vezi capitolele anterioare şi Priest (1987), capitolele 1-3 pentru discuţii dezvoltate.

la orice submulțime adecvată a totalității Ω, produce un *alt* obiect care este în Ω (adică un obiect care nu se află în submulțimea în discuție, dar se află in Ω). Astfel, de exemplu, dacă vorbim despre mulțimi de numere ordinale, δ ar putea fi aplicat pentru a produce ultimul ordinal care nu aparține mulțimii respective. Dacă vorbim despre o mulțime de entități care au fost gândite, δ ar putea fi aplicat pentru a produce o entitate care nu a fost încă gândită. Contradicția la limîtă apare atunci când δ este aplicat la Ω însăşi. Căci atunci aplicarea lui δ produce un obiect care este deopotrivă in şi în afara lui Ω: ultimul ordinal mai mare decât toate ordinalele sau obiectul negândit.

Toate cele de mai sus sunt inventariate în capitolele anterioare. Inventarul contradicțiîlor la limită nu este, totuşi, exhaustiv. În particular, acest inventar se bazează doar pe filosofia occidentală. În cele ce urmează, vom adăuga pe listă contradicțiile la limita gândirii descoperite de Nāgārjuna. După cum vom vedea, aceste contradicții corespund, de asemenea, modelului cu care ne-am obişnuit. Împrejurarea că ele corespund acestui model, cu toate că provin dintr-o altă tradiție, arată că modelul este mai puțin provincial decât s-ar putea crede. Această situație nu ar trebui să fie surprinzătoare: dacă limitele gândirii sunt realmente contradictorii, atunci acestea ar trebui să apară astfel atât la est, cât şi la vest de Eufrat.

Totuşi, un aspect sub care Nāgārjuna diferă de filosofii pe care i-am menționat până acum în acest capitol este acela că el nu încearcă să *evite* contradicția la limitele gândirii. Deopotrivă, Nāgārjuna o sesizează clar şi o susține. (În tradiția occidentală, în afara lui Hegel şi a unor urmaşi ai acestuia, puțini filosofi au procedat în acest fel.) În plus, se pare că Nāgārjuna a ajuns la o limită a contradicției necunoscută în Occident şi a sugerat existența unor legături demne de luat în seamă între contradicțiile ontologice şi cele semantice. Atunci, la Nāgārjuna.

§16.3
Realitate convenţională şi realitate ultimă

În centrul concepţiei lui Nāgārjuna se află doctrina sa a celor două realităţi. Potrivit lui Nāgārjuna, există o realitate convenţională şi o realitate ultimă. Corespunzător, există două adevăruri: adevărul convenţional, adevărul despre realitatea convenţională, şi adevărul ultim, adevărul despre realitatea ultimă – *qua* realitate ultimă.[7] Din acest motiv, discuţiile despre concepţia lui Nāgārjuna sunt formulate adesea in termenii a două adevăruri, mai curând decât în termenii a două realităţi.

Lucrurile care sunt în mod convenţional adevărate sunt adevărurile privitoare la lumea empirică. Nāgārjuna numeşte în mod generic această clasă de adevăruri „saṃvṛti-satya“ sau, uneori, „vyavahīra-satya“. După cum arată Candrakīrti[8], comentator al lui Nāgārjuna, primul termen este ambiguu. Primul sens – cel care se traduce cel mai bine în limba română prin „adevăr (realitate) convenţional(ă)“ (în tibetană: „tha-snyad bden-pa“) – este el însuşi întreit ambiguu. Mai întâi, acesta poate însemna *obişnuit, de fiecare zi*. În acest sens, un adevăr convenţional este un adevăr pe care l-am accepta în mod obişnuit – bunul simţ suplimentat cu ştiinţa bună. Cel de-a doilea dintre aceste trei înţelesuri este *adevăr prin acord*. În acest sens, decizia luată în Australia de a circula pe stânga stabileşte un adevăr convenţional despre partea indicată a drumului. O decizie diferită luată în SUA stabileşte un alt adevăr convenţional. În acest sens, adevărul convenţional este adesea relativ. (Candrakīrti argumentează că, de fapt, adevărul convenţional este relativ şi în primul sens – şi anume relativ la organele noastre de simţ, la schema noastră conceptuală etc. Din acest punct de vedere, el ar fi fost de acord cu astfel de pyrrhonieni sceptici precum Sextus.) Ultimul sens din acest

---

[7] Motivul pentru care am adăugat calificativul *qua* va deveni clar imediat. Se va dovedi că realitatea convenţională şi cea ultimă sunt, într-un sens, aceeaşi realitate.

[8] *Madhyamakāvatāra-bhāsya* VI: 28-31.

mănunchi este *adevăr nominal*. A fi adevărat în acest sens înseamnă a fi adevărat în virtutea unei anumite convenții lingvistice. De exemplu, faptul că pantofii şi ghetele sunt genuri diferite de lucruri în limba română, dar sunt instanțe ale aceluiaşi gen – „lham“ – în tibetană determină cospecificitatea acestora sau lipsa lor de unitate nominală. Vorbitorii de limbă română, pe de altă parte, privesc vrăbiile şi ciorile ca membri ai unui singur gen natural supraordonat, *pasăre*. Vorbitorii nativi de tibetană distîng între „bya“ (avianul matur) şi „bya'u“ (avianul relativ mic). (Din nou, relativitatea adevărului în acest sens stă la pândă in fundal.)

Dar aceste trei sensuri se înmănunchează într-o familie față de care se distinge încă un sens principal al lui „saṃvṛti“. Acesta poate însemna *a acoperi*, *a ascunde*, *a întuneca*, *a astupa*. În acest sens (bine captat în tibetană de „kun-rdzob bden-pa“, în traducere literală *adevăr costumat*), „saṃvṛti-satya“ este ceva ce ascunde adevărul sau natura sa autentică sau, după cum se interpretează uneori în tradiție, ceva ce este privit ca adevărat de o minte întunecată sau credulă. Acum, urmându-l pe Candrakīrti, tradiția Madhyamaka utilizează creativ această ambiguitate, observând, de exemplu, că ceea ce ascund astfel de adevăruri este tocmai faptul că ele sunt întru totul convenționale (în oricare dintre sensurile schițate mai sus) sau că o minte întunecată este intunecată tocmai pentru că nu înțelege cum trebuie rolul convenției în constituirea adevărului etc.

Acest interludiu lexicografic este înainte de toate important pentru ca, atunci când vom explora distincția lui Nāgārjuna dintre adevărul (realitatea) convențional(ă) şi adevărul (realitatea) ultim(ă) şi pe cea dintre perspectiva convențională şi cea ultimă – atitudinile diferite asupra lumii pe care le distinge Nāgārjuna, adoptate de ființele obişnuite prin contrast cu cele iluminate – cuvântul „convențional“ să fie înțeles cu acest mănunchi de conotații, toate prezente în tratarea lui Nāgārjuna. Pe măsură ce vom ajunge în miezul acestei explorări, principala noastră preocupare va viza, totuşi, noțiunea de adevăr (realitate) ultim(ă) („paramārtha-satya“, în traducere literală *adevăr al celui mai înalt înțeles* sau *adevăr al celui mai înalt obiect*). Putem defini acest adevăr în mod negativ, ca fel în care sunt

lucrurile independent de convenţie, sau în mod pozitiv, ca fel în care sunt lucrurile atunci când sunt înţelese de o fiinţă pe deplin iluminată, care nu ia ceea ce este convenţional drept ceva ce aparţine naturîi intime a lucrurilor.

Ce este, potrivit lui Nāgārjuna, adevărul/realitatea ultimă? Pentru a înţelege aceasta, trebuie să înţelegem noţiunea de vacuitate, ceea ce pentru Nāgārjuna *nu* este defel non-existenţa, ci mai curând existenţa interdependentă. Pentru ca ceva să aibă o natură proprie (in tibetană, „rang bzhin"; în sanscrită, „svabhāva") trebuie ca acel ceva să fie ceea ce este, în sine şi pentru sine, independent de toate celelalte lucruri. (În treacăt fie spus, aceasta implică faptul că lucrurile care sunt esenţialmente aşa sunt veşnic aşa, căci dacă ar începe să fie sau ar înceta de a mai fi, atunci fiinţa lor ar depinde de alte lucruri, cum este timpul.) A fi vid înseamnă tocmai a nu avea natură proprie în acest sens.

Cel mai important adevăr ultim, potrivit lui Nāgārjuna, este că orice lucru este vid. O bună parte din *Mūlamadhyamakakārikā* (sau *MMK* în cele ce urmează) constă, de fapt, dintr-o mulţime apreciabilă de argumente având drept concluzie faptul că tot ceea ce ar putea fi luat drept o natură proprie nu este aşa ceva – că orice lucru este vid de natură proprie şi de identitate independentă. Argumentele sunt diverse şi interesante, dar nu vom insista asupra lor aici. Dar numai pentru a da o impresie asupra acestora, un argument foarte general se găseşte în *MMK*, V. Aici, Nāgārjuna argumentează că proprietăţile spaţiale (şi prin analogie, toate proprietăţile) unui obiect nu pot avea natură proprie. Căci ar fi absurd să se presupună că locaţia spaţială a unui obiect ar putea exista fără obiectul însuşi – sau, reciproc, că ar putea exista un obiect fără locaţia sa spaţială. Aşadar, locaţia şi obiectul sunt co-dependente.

> Decurge de aici că nu există obiect caracterizat
> Şi nici caracter existent.
>
> (*MMK*, V: 5ab)

Existenţa în discuţie aici este, desigur, existenţa ultimă. Nāgārjuna nu neagă existenţa convenţională a obiectelor şi a proprietăţilor acestora.

Prin argumente de felul acesta, Nāgārjuna susţine că orice lucru este vid, dependent în mod contingent de alte lucruri – apare în dependenţă, după cum se formulează adesea. Aici trebuie totuşi să luăm foarte în serios cuvântul „orice“. Atunci când Nāgārjuna pretinde că orice lucru este vid, *orice* include vacuitatea însăşi. Vacuitatea a ceva este ea însăşi o proprietate care apare în dependenţă a acelui ceva. Vacuitatea vacuităţii este pesemne una dintre cele mai importante pretenţii ale *MMK*.[9] Nāgārjuna dedică acestui subiect o bună parte din capitolul VII. În acest capitol, folosind unele dintre acela mai dificile argumente din *MMK*, el reduce la absurd supoziţia conform căreia apariţia în dependenţă este ea însăşi o proprietate reală (ultimă) a lucrurilor. Nu vom intra in această discuţie aici, ci ne vom ocupa doar de consecinţele acesteia.

Pentru filosofii occidentali este foarte tentantă adoptarea unei înţelegeri kantiene a lui Nāgārjuna (cum este, de exemplu, cea oferită de Murtî (1955)). Identifică realitatea convenţională cu domeniul fenomenal şi realitatea ultimă cu cel noumenal şi ai obţinut această înţelegere. Dar nu aceasta este concepţia lui Nāgārjuna. Vacuitatea vacuităţii înseamnă că realitatea ultimă nu este de conceput ca un domeniu noumenal. Căci realitatea *ultimă* este tot atât de vidă ca şi realitatea *convenţională*. Realitatea ultimă este, aşadar, doar în mod convenţional reală! Realităţile distincte sunt, prin urmare, identice. După cum se spune în *Vimilakīrti-nirde śa-sūtra*:[10]

A spune: acesta este convenţional şi acela este ultim este o exprimare dualistă. A înţelege că nu există nici o diferenţă intre convenţional şi ultim este a intra pe poarta-Dharma a non-dualităţii.

---

[9] Vezi, e.g., Garfield (1990), (1994), (1995), (1996), Huntington şi Wangchen (1989), Kasulis (1989).

[10] Vezi Thurman (1976), p. 73.

Sau, în formularea mai cunoscută din *Sūtra inimii*:[11]

> Forma este vidă;
> vacuitatea este formă;
> forma nu este diferită de vacuitate;
> vacuitatea nu este diferită de formă.

Identitatea dintre cele două adevăruri are implicaţii soteriologice profunde pentru Nāgārjuna, cum este identitatea dintre „nirvāṇa" şi „samsāra".[12] Dar nu vom intra în detalii în această privinţă. Suntem acum aproape în poziţia de a examina prima dintre contradicţiile la limită ale lui Nāgārjuna.

§16.4
Nāgārjuna şi legea non-contradicţiei

Înainte de aceasta, este nevoie să mai examinăm o chestiune preliminară: atitudinea lui Nāgārjuna faţă de legea non-contradicţiei in domeniul adevărului convenţional. Căci a pune în seama lui Nāgārjuna iraţionalismul sau fie şi o formă extremă de dialetheism, conform căruia contradicţiile sunt câtă frunză şi iarbă, înseamnă a pune în seama sa concepţia conform căreia contradicţiile sunt adevărate in domeniul convenţional standard. Deşi această opinie despre Nāgārjuna este larg răspândită (vezi, de exemplu, Robinson (1957), Wood (1994)), este o opinie greşită. Cu toate că Nāgārjuna acceptă contradicţiile, acestea nu sunt de un gen care priveşte realitatea convenţională *qua* realitate convenţională.

Putem ajunge la această concluzie pe două căi. Mai întâi, putem observa că Nāgārjuna însuşi nu afirmă nicăieri că există contradicţii adevărate in acest domeniu (sau, mai precaut, că la o analiză minuţioasă, orice pretinsă afirmare a unei contradicţii cu privire la acest domeniu se transformă în altceva). În al doilea rând, putem observa

[11] Pentru o traducere însoţită de un comentariu al textului, vezi Lopez (1998).
[12] Acestea sunt considerate mai cu seamă în tradiţia Zen. Vezi Kasulis (1989).

că Nāgārjuna apreciază că argumentele prin *reductio* sunt decisive în acest domeniu. Trebuie s-o recunoaştem: nici una dintre aceste strategii nu este neproblematică din punct de vedere hermeneutic. Prima se bazează pe o interpretare prudentă şi adesea controversată a dialecticii lui Nāgārjuna. Folosind câteva cazuri, vom argumenta că interpretările de acest fel sunt corecte. În plus, să consemnăm, astfel de interpretări sunt apărate în tradiția recunoscută de către unii dintre cei mai importanți exegeți Madhyamaka.

Cea de-a doua strategie este mai dificilă, deoarece, în mod tipic, argumentele lui Nāgārjuna sunt îndreptate ca argumente *ad hominem* împotriva anumitor poziții apărate de adversarii săi şi fiecare dintre aceste argumente subscrie la legea non-contradicției. Dacă argumentăm că Nāgārjuna respinge pozițiile apărate de aceştia prin apelul la consecințele contradictorii ale acelor poziții ale oponenților pe care el le consideră ca fiind de respins, atunci interpretului care susține iraționalismul lui Nāgārjuna îi stă întotdeauna la dispoziție răspunsul conform căruia, pentru ca argumentul să reuşească, acestea trebuie să fie luate doar ca respingeri *pentru oponent*. Adică, în lumina acestei interpretări, Nāgārjuna poate fi privit nu ca luând consecințele contradictorii drept problematice, ci ca prezentând o consecință inacceptabilă unui oponent consistent şi prin aceasta obligându-l pe oponentul său să-şi abandoneze poziția chiar în termenii acestuia. Şi într-adevăr, o astfel de interpretare este convingătoare. Aşadar, dacă este să dăm forță probantă acestui mod de a argumenta, va trebui să arătăm că, în cazuri particulare, Nāgārjuna *însuşi* respinge contradicția şi *susține* pretenția convențională a cărei negare atrage după sine contradicția. Vom prezenta astfel de exemple.

Să considerăm mai întâi pretenția conform căreia Nāgārjuna însuşi afirmă deschis contradicții. S-ar putea crede, de exemplu, că atunci când Nāgārjuna spune:

> În consecință, spațiul nu este un lucru.
> Nu este un non-lucru.
> Nici caracterizat, nici fără caracter.
> Şi tot aşa sunt celelalte cinci elemente.
>
> (*MMK*, V: 7)

el susţine pretenţia conform căreia spaţiul şi celelalte elemente fundamentale au proprietăţi contradictorii (existenţă şi non-existenţă, a fi caracterizat şi a fi necaracterizat). Dar această interpretare ar fi posibilă numai dacă cineva ar extrage această strofă din context (aşa cum am făcut-o noi). Întregul capitol in care apare această strofă este dedicat problemei reificării – a trata elementele ca furnizând un fundament ontologic pentru întreaga realitate, adică în calitate de naturi proprii. El conchide chiar în următoarea strofă:

> Cei cu inteligenţă redusă şi Realiştii care percep
> Existenţa şi nonexistenţa
> Lucrurilor
> Nu văd pacificarea lucrului.
>
> (*MMK*, V: 8)

Este atunci clar că Nāgārjuna nu *afirmă* că spaţiul şi celelalte elemente au proprietăţi contradictorii. Mai curând el respinge un anumit cadru în care elementele joacă rolul de fundamente ultime sau rolul de ultimi purtători ai proprietăţilor.

În plus, deşi comentatori occidentali şi non-buddhişti au susţinut că astfel de pretenţii sunt contradictorii, observăm şi că acestea nu sunt nici măcar *prima facie* contradicţii, dacă nu se presupun atât legea terţului exclus, cât şi faptul că Nāgārjuna însuşi acceptă această lege. Altminteri nu există nici o cale de a ajunge de la o strofă care respinge explicit ambii membri ai perechii „Spaţiul este un lucru“ şi „Spaţiul este un non-lucru“ la pretenţia că, in virtutea respingerii fiecărui membru, Nāgārjuna acceptă negaţia acestuia şi deci că el afirmă o contradicţie. Este mult mai adecvat să-l interpretăm pe Nāgārjuna ca respingând terţul exclus pentru genul de afirmaţii pe care le face oponentul în discuţie, şi aşa impregnat de ceea ce Nāgārjuna consideră a fi o presupoziţie ontologică greşită (vezi Garfield (1995)).

Să considerăm un al doilea exemplu. În discuția sa despre agregate, un alt context în care preocuparea sa este aceea de a respinge proiectul ontologiei fundamentale, Nāgārjuna spune:

> Concepția că efectul este identic cu cauza
> Este inacceptabilă.
> Concepția că efectul nu este identic cu cauza
> Este de asemenea inacceptabilă.
>
> (*MMK*, IV: 6)

Din nou, lipsind contextul şi presupunând legea terțului exclus, aceasta pare a fi o contradicție evidentă. Şi din nou, contextul face intreaga diferență. În acest capitol, oponentul argumenta că forma insăşi (substanța materială) poate fi concepută drept cauza tuturor fenomenelor psihofizice. În strofa anterioară, Nāgārjuna tocmai îl sfătuia pe oponentul său să „gândească despre formă, dar / Să nu susțină nici o concepție despre formă“ (5). Punctul central al acestei strofe este tocmai acela că forma, *per se*, nu este o explicație plauzibilă nici a lumii materiale (aceasta ar presupune ceea ce trebuie demonstrat), nici a lumii non-materiale (nu reuşeşte să explice relațiile psihofizice). Nu ne preocupă aici chestiunea dacă Nāgārjuna are sau nu dreptate în aceste cazuri. Dorim să arătăm doar că, în cazuri ca acesta, in care s-ar putea să pară că Nāgārjuna afirmă contradicții, se întâmplă în mod invariabil că o interpretare atentă a textului subminează interpretarea contradictorie directă. Şi încă o dată, observăm că, atunci când interpretăm cu circumspecție logică, aici avem, în orice caz, doar o respingere a legii terțului exclus într-un context particular şi nu avem nici o justificare pentru a trece de la acea respingere la vreo respingere a legii non-contradicției.

Să ne întoarcem acum la faptul că Nāgārjuna foloseşte argumente prin *reductio* pentru a respinge pozițiile pe care nu le acceptă, arătând că, cel puțin în privința situațiilor convenționale standard, imprejurarea că o pretenție atrage după sine contradicții este un bun temei pentru a o respinge. În capitolul XV al *MMK*, Nāgārjuna

consideră posibilitatea de a se explica printr-un apel la o natură proprie ceea ce înseamnă a exista şi ceea ce înseamnă a avea o identitate particulară. Dar el este capabil să tragă concluzia că:

> Cei care văd o natură proprie şi o natură diferită,
> Lucruri şi non-lucruri,
> Aceştia nu văd
> Adevărul invăţăturii lui Buddha.
>
> (*MMK*, XV: 6)

tocmai pe temeiul că:

> Dacă nu există natură proprie,
> Atunci ce ar putea deveni altceva?
> Dacă există natură proprie,
> Atunci ce ar putea deveni altceva?
>
> (*MMK*, XV: 9)

În acest argument, rândurile c şi d – restul detaliilor şi problema corectitudinii acestuia lăsându-le la o parte pentru scopurile de faţă – Nāgārjuna observă că o tratare a existenţei, schimbării şi diferenţei care face apel la o natură proprie conduce la o contradicţie. Lucrurile „devin altceva". Aceasta este o teză centrală a doctrinei buddhiste a impermanenţei pe care Nāgārjuna o apără în text. Dar dacă devin, argumentează Nāgārjuna, şi dacă natura proprie ar fi explicativă pentru existenţa, diferenţa şi schimbarea lucrurilor, ar trebui ca acestea deopotrivă să aibă natură proprie, pentru a da seama de existenţa lor, şi să nu aibă natură proprie, în virtutea faptului că naturile proprii sunt eterne. Întrucât aceasta este o contradicţie, natura proprie trebuie să fie respinsă. Şi desigur, după cum am observat deja, Nāgārjuna respinge natura proprie. Aceasta este motivaţia centrală a textului.

În XVII: 23, Nāgārjuna răspunde sugestiei oponentului conform căreia acţiunea poate fi ceva necreat, o încercare disperată de a salva ideea că acţiunile au naturi proprii. El răspunde că:

> Toate convențiile ar fi atunci
> Fără îndoială contrazise.
> Ar fi imposibil să se distingă
> Între cei merituoşi şi cei nemerituoşi.
>
> (*MMK*, XVII: 24)

Din nou, nu ne interesează aici nici detaliile argumentului şi nici reuşita acestuia. Mai curând, subliniem faptul că, pentru Nāgārjuna, consecințele contradictorii ale pozițiilor in domeniul convențional standard sunt inevitabile pentru acestea.

Ca un ultim exemplu, în capitolul XVIII, Nāgārjuna conchide:

> Ceea ce apare în dependență de altceva
> Nu este identic cu acel lucru
> Şi nu este nici diferit de el.
> Prin urmare nu este nici nonexistent în timp, nici permanent.

Nāgārjuna observă aici că contradicția (nici identic/nici diferit) rezultă din disjuncția „o entitate este sau nonexistentă, sau permanentă", şi astfel optează pentru pretenția că fenomenele existente sunt impermanente. Conchidem, aşadar, nu numai că Nāgārjuna nu afirmă deschis contradicții, ci şi că atunci când le foloseşte, cel puțin atunci când discută despre adevărul convențional standard, le foloseşte drept concluzii ale argumentelor prin *reductio*, al căror scop este să apere negația pretenției despre care Nāgārjuna consideră că atrage după sine acele contradicții.

În acest stadiu, tragem următoarele concluzii: Nāgārjuna nu este un iraționalist. El este ataşat canoanelor argumentării şi criticii raționale. El nu este un mistic. El crede că argumentele raționale pot conduce la evitarea erorii şi la cunoaştere. El nu este de părere că lumea convențională, oricât ar fi de convențională, este înțesată de contradicții.[13] Dacă este ca Nāgārjuna să afirme contradicții,

---

[13] Pe de altă parte, este fără îndoială adevărat că, din punctul de vedere al lui Nāgārjuna, multe dintre concepțiile noastre pre-teoretice şi filosofice privitoare la lume sunt înțesate de incoerențe. Scopul *MMK* este acela de a le face coerente.

acestea vor fi in altă parte, acestea vor fi apărate raţional şi puse în slujba analizei raţionale.

§16.5
Adevărul ultim este că nu există adevăr ultim

Suntem acum în poziţia de a examina prima contradicţie la limită a lui Nāgārjuna. Punctul central al filosofiei lui Nāgārjuna, Madhyamaka sau „calea de mijloc“, îl reprezintă teza conform căreia orice lucru este vid. Această teză are o consecinţă profundă. Adevărurile ultime sunt cele despre realitatea ultimă. Dar întrucât orice lucru este vid, nu există realitate ultimă. Prin urmare, nu există adevăruri ultime. Putem ajunge la aceeaşi concluzie pe o altă cale. A exprima ceva într-un limbaj înseamnă a exprima adevărul care depinde de acel limbaj, aşa încât aceasta nu poate fi o exprimare a felului in care sunt în cele din urmă lucrurile. Atunci toate adevărurile sunt întru totul convenţionale.

Nāgārjuna enunţă această concluzie în următoarele pasaje:

> Biruitorii au spus
> Că vacuitatea este renunţarea la toate dogmele.
> Acela pentru care vacuitatea devine o dogmă
> Nu realizează nimic.
>
> (*MMK*, XIII: 8)

> Mă prosternez lui Gautama,
> Cel care din compasiune
> A proclamat doctrina cea adevărată
> Care duce la renunţarea la toate dogmele.
>
> (*MMK*, XXVII: 30)

Nāgārjuna nu spune aici că oricine trebuie să fie redus la tăcere. El însuşi nu este! Dogmele care trebuie să fie abandonate sunt concepţii despre natura ultimă a realităţii. Şi nu există nimic de felul

naturii ultime a realităţii. Aceasta este ceea ce inseamnă că toate fenomenele sunt vide.

S-ar putea crede că restul este pur şi simplu inefabil. Într-adevăr, Nāgārjuna este interpretat şi în acest fel. (Vezi Gorampa (1990).) Dar şi aceasta ar fi o interpretare prea simplistă. *Există* adevăruri ultime. *MMK* este plină de ele. De exemplu, atunci când Nāgārjuna spune (*MMK* XXIV: 19):

> Ceea ce nu apare în dependență
> Nu există.
> Prin urmare, un lucru non-vid
> Nu există.

el ne relatează despre natura realităţii ultime. Există, prin urmare, adevăruri ultime. Fireşte, pretenţia că nu există realitate ultimă este ea însăşi un adevăr despre realitatea ultimă şi este, prin urmare, un adevăr ultim! Aceasta este prima contradicţie la limită a lui Nāgārjuna.

Există mai multe obiecţii care pot fi ridicate în acest punct, într-o încercare de a-l salva pe Năgărjuna de inconsistenţă (ultimă). Să considerăm două dintre acestea. Mai întâi, s-ar putea spune că, atunci când Năgārjuna pare să afirme adevăruri ultime, el nu afirmă *realmente* nimic. Rostirile sale au o altă funcție. Acest punct ar putea fi dezvoltat în cel puţin două direcţii. În primul rând, s-ar putea spune că actele de vorbire ale lui Năgărjuna nu trebuie să fie luate ca acte de afirmare, ci ca acte de negare. Este ca şi cum, ori de câte ori altcineva avansează o pretenţie despre realitatea ultimă, Năgărjuna ar spune „Nu!". Aceasta înseamnă a-l interpreta pe Năgărjuna ca folosind o neabătută *via negativa*. Alternativ, s-ar putea spune că în aceste rostiri Năgārjuna nu efectuează nici un act de vorbire: el pur şi simplu rosteşte cuvinte fără nici o forţă ilocuţionară. În acelaşi fel, Sextus poate fi interpretat ca pretinzând că el nu a făcut niciodată afirmaţii: el pur şi simplu *a rostit* cuvinte care, atunci când au

fost înţelese de oponenţii săi, i-au determinat pe aceştia să renunţe la concepţiile lor.[14]

Cu toate că aceste strategii au o anumită plauzibilitate (şi anumite moduri de a-i citi pe Bhāivaviveka şi Candrakīrti îi arată ca interpretându-l pe Nāgārjuna în exact acest fel), în cele din urmă textul nu susţine această interpretare. Sunt prea multe pasaje importante în *MMK* în care Nāgārjuna nu neagă pur şi simplu ceea ce spun oponenţii săi sau în care nu spune lucruri care să-i determine pe oponenţii săi să-şi retracteze poziţiile, ci enunţă propriile sale puncte de vedere pozitive. Să considerăm, de exemplu, strofa centrală a *MMK*:

> Orîce apare în dependenţă,
> Este înfăţişat ca fiind vacuitate.
> Aceasta, fiind o desemnare dependentă,
> Este ea însăşi calea de mijloc.
>
> (*MMK*, XXIV: 18)

Sau aserţiunea lui Nāgārjuna conform căreia „nirvāṇa“ şi „samsāra“ sunt identice:

> Oricare ar fi limita nirvāṇa,
> Aceasta este limita existenţei ciclice.
> Nici cea mai subtilă diferenţă
> Nu există între ele.
>
> (*MMK*, XXV: 20)

Acestea sunt elocvente ca atare.

Strategia de a pretinde că, în fragmentele relevante ale textului, Nāgārjuna nu face afirmaţii câştigă o anumită plauzibilitate exegetică prin faptul că, uneori, Nāgārjuna poate fi interpretat ca descriind

---

[14] Vezi secţiunea 3.4. Nu luăm aici nici o poziţie în legătură cu vreo polemică privind interpretarea lui Sextus sau în legătură cu chestiunea dacă Sextus ar fi avut dreptate să-şi caracterizeze poziţia în acest fel.

propriile sale afirmații în acest fel. *Locus classicus* pentru aceasta este a sa *Vigrahavyāvartanī*, unde Nāgārjuna răspunde unei acuzații Nyāya, conform căreia el și-a subminat propria sa pretenție a vacuității tuturor lucrurilor prin propriul său atașament la afirmațiile sale. În auto-comentariul său la strofa 29, Nāgārjuna spune:[15]

Dacă aș fi avut fie și o singură Propoziție, atunci, prin aceasta, ar fi fost tocmai cum ați spus. Totuși, dacă aș fi avut o Propoziție cu particularitatea pe care ați descris-o, aș fi avut-o greșit, nu am avut nici o Propoziție. Astfel, întrucât toate fenomenele sunt vide, rămânând în pace, izolate prin natură, cum ar putea exista o Propoziție? Cum ar putea exista o caracteristică a unei Propoziții? Și cum poate să apară o greșeală din caracteristica unei Propoziții? Astfel, spusa: „prin caracteristica Propoziției tale ai ajuns să-ți însușești greșeala" nu este adevărată.

Dar contextul și analiza atentă a structurii argumentului fac aici intreaga diferență hermeneutică. Interlocutorul Nyāya îl acuza pe Nāgārjuna nu pur și simplu de faptul că acesta *asertează lucruri*, ci de un atașament care se auto-respinge la existența independentă de convenție a făcătorilor-de-adevăr (Propoziții – *pratijñā*) pentru lucrurile pe care le spune, sub amenințarea abandonării pretențiilor la adevărul propriei sale teorii. Răspunsul lui Nāgārjuna nu neagă că el asertează ceva. Cum ar putea să nege *asta*? Mai curând, el *asertează* că felul în care folosește cuvintele nu-l angajează la existența vreunui fenomen independent de convenție (cum este vacuitatea) la care se referă acele cuvinte. Ceea ce neagă Nāgārjuna este o anumită teorie semantică, o teorie pe care el o consideră a fi incompatibilă cu doctrina sa a vacuității tuturor lucrurilor tocmai datorită faptului că aceasta este angajată la pretenția că lucrurile au naturi ultime. (Vezi Garfield (1996).) Comparăm în acest context respingerea de către Wittgenstein a teoriei înțelesului din *Tractatus*, cu faptele și Propozițiile sale independente de limbaj, în favoarea teoriei utilizării din *Cercetări*. Conchidem că până și cea mai promițătoare

[15] Pentru traducerea și comentariul textului, vezi Bhattacarya, Johnston și Kunst (1978). Traducerea lor se află la p. 23.

evidenţă textuală în privinţa acestei căi de a-l salva pe Nāgārjuna de inconsistenţă eşuează.

O a doua modalitate în care ar putea fi interpretat Nāgārjuna pentru a-l salva de inconsistenţă este aceea de a sugera că acele afirmaţii oferite de Nāgārjuna care par a fi enunţări ale adevărului ultim nu enunţă, la urma urmelor, adevăruri ultime, ci numai adevăruri convenţionale. Această pretenţie ar putea fi apărată arătând că aceste adevăruri pot realmente să fie exprimate şi conchizând că ele *trebuie* să fie convenţionale, căci altminteri acestea ar fi inefabile. Dacă aşa ar sta lucrurile, atunci a spune că nu există adevăruri ultime ar fi doar *adevărat*, nu şi fals. Dar şi această interpretare este greu de susţinut. A fi un adevăr ultim este a fi un mod in care se dovedeşte a fi un lucru la capătul unei analize a naturii sale. De exemplu, atunci când un Mādhyamika spune că lucrurile sunt în mod ultim vide, pretenţia sa poate fi speculată spunând că, atunci când analizăm acel lucru, căutându-i natura proprie, ajungem până la urmă literalmente la vid. Analiza nu se încheie niciodată cu ceva ce poate să conteze drept natură proprie. Dar un alt fel de a spune asta este acela de a spune că rezultatul acestei analize finale este descoperirea faptului că toate lucrurile sunt vide şi că nu pot fi altfel. Acesta, aşadar, este un adevăr ultim despre lucruri. Am putea sublinia că tradiţia exegetică indo-tibetană, în pofida multor altor dispute intestine, este unanimă în această privinţă.

Nu există, atunci, nici o scăpare. Concepţia lui Nāgārjuna este contradictorie.[16] Contradicţia este în mod clar un paradox al exprimabilităţii. Nāgārjuna reuşeşte în a spune ceea ce nu poate fi spus, la fel ca şi Wittgenstein în *Tractatus*. Putem gândi (şi caracteriza) realitatea doar sub rezerva limbajului, care este convenţional, astfel că ontologia acelei realităţi este în întregime convenţională. Rezultă că obiectele convenţionale ale realităţii nu există în mod ultim (nonconvenţional). Rezultă de asemenea că nimic din ce spunem despre

---

[16] Faptul că această concepţie este inconsistentă nu înseamnă, desigur – nici din punctul de vedere al lui Nāgārjuna, nici din punctul nostru de vedere – că este vorba despre o concepţie *incoerentă*.

ele nu este adevărat în mod ultim. Adică toate lucrurile sunt vide de existență ultimă, iar aceasta este natura lor ultimă şi este un adevăr ultim despre ele. Aşadar, lucrurile nu pot fi gândite ca având acea natură şi nici nu putem spune că o au. Dar tocmai am făcut-o. În formularea lui Siderits ((1989), p. 231), „adevărul ultim este că nu există adevăr ultim".

§16.6
Tetraleme pozitive şi tetraleme negative; perspective convenționale şi perspective ultime.

Poate fi util să abordăm aici contradicţia la limita exprimabilităţii pe o altă cale: modul insolit în care Nāgārjuna foloseşte atât forma pozitivă, cât şi pe cea negativă de „catuḥskoṭi" sau tetralemă indiană clasică. Logica indiană clasică şi retorica indiană clasică privesc orice Propoziţie ca definind un spaţiu logic ce cuprinde patru poziţii candidate sau colţuri („koṭi"), prin contrast cu multe tradiţii logice occidentale care consideră doar două astfel de poziţii – adevărul şi falsitatea: Propoziţia poate fi adevărată (nu şi falsă); falsă (nu şi adevărată); deopotrivă adevărată şi falsă; nici adevărată, nici falsă. Drept consecință, epistemologia indiană şi metafizica indiană, inclusiv epistemologia şi metafizica buddhiste, divizează fiecare spaţiu-problemă definit de o proprietate în patru posibilități, nu în două.[17] Astfel, in *Mūlamadhyamakakārikā*, Nāgārjuna consideră posibilităţile ca mişcarea, de exemplu, să fie în obiectul care se mişcă, să nu fie în obiectul care se mişcă, deopotrivă să fie şi să nu fie în obiectul care se mişcă şi nici să fie, nici să nu fie în obiectul care se mişcă. Fiecare posibilitate logică *prima facie* necesită o analiză înainte de a fi respinsă.

Nāgārjuna apelează atât la tetraleme pozitive, cât şi la tetraleme negative şi foloseşte această distincţie de mod pentru a trasa

---

[17] Vezi Hayes (1994) şi Tillemans (1999) pentru o excelentă discuţie generală despre „catuḥskoṭi" şi rolul său în logica indiană şi epistemologia indiană.

diferența dintre perspectivele celor două adevăruri. Tetraleme pozitive, cum este următoarea, sunt afirmate din perspectivă convențională:

> Iluminații au proclamat că eul există,
> Dar şi doctrina că eul nu există
> Şi tot ei au proclamat
> Că nu există nici eu, nici non-eu.
>
> (*MMK*, XVIII: 6)

Desigur, unii iau astfel de tetraleme drept dovezi în favoarea interpretării iraționaliste a lui Nāgārjuna pe care am dezamorsat-o mai sus. Dar dacă nu căutăm cu tot dinadinsul interpretări contradictorii ale acestei tetraleme, putem să-l vedem pe Nāgārjuna explicând în mod simplu cum funcţionează metoda celor două adevăruri într-un caz particular. În mod convenţional, spune el, există un eu – eurile convenționale pe care le recunoaştem ca persistând de la o zi la alta, cum sunt Jay şi Graham, există. Dar eurile nu există în mod ultim. Eurile există in mod convențional şi sunt vide, astfel că nu există în mod ultim – într-adevăr, acestea sunt unul şi acelaşi lucru. Prin urmare, această strofă nu înregistrează nici inconsistență şi nici incompletitudine; mai curând, strofa afirmă cele două adevăruri şi demonstrează că putem vorbi coerent despre amândouă, precum şi despre legătura dintre acestea – din perspectivă convențională, desigur.

Tetralemele negative specific nāgārjuniene sunt mai interesante. Aici, Nāgārjuna urmăreşte limitele exprimabilității şi situaţia contradictorie la o astfel de limită atunci când considerăm perspectiva ultimă:

> Nu ar trebui să se spună „vid".
> Nu ar trebui să se spună „non-vid".
> Nu ar trebui să se spună nici ambele, nici nici unul.
> Acestea sunt folosite doar ca desemnări.
>
> (*MMK*, XXII: 11)

Ultimul rând face clar (ca şi contextul textului însuşi) că Nāgārjuna discută ceea ce nu poate fi spus din perspectiva ultimă – dintr-un punct de vedere care depăşeşte convenţionalul. Şi se dovedeşte aici că *nimic* nu poate fi spus, nici măcar că toate fenomenele sunt vide. Nici contrariul. Nu putem spune nici măcar că nimic nu poate fi spus. Dar tocmai am făcut-o. Şi prin aceasta am caracterizat perspectiva ultimă, ceea ce, dacă această caracterizare este corectă, nu poate fi făcut.

Relaţia dintre aceste două genuri de tetraleme generează şi o contradicţie de ordin superior: acestea spun acelaşi lucru: fiecare descrie complet (deşi din direcţii diferite) legătura dintre cele două adevăruri. Tetralema pozitivă asertează că fenomenele convenţionale există în mod convenţional şi pot fi caracterizate corect din această perspectivă, precum şi că, în mod ultim, nimic nu există sau nu satisface vreo descripţie. Spunând aceasta, tetralema nu îşi subminează caracterul său convingător şi, în fapt, îşi declară şi îşi explică propria sa exprimabilitate. Perechea sa negativă declară acelaşi lucru, şi anume acela că existenţa şi caracterizarea au sens la nivelul convenţional şi numai la acesta, precum şi că la nivelul ultim nimic nu există sau nu satisface vreo descripţie. Dar spunând aceasta, tetralema se contrazice pe sine: dacă este adevărată, tetralema declară propria sa non-declarabilîtate. Identitatea celor două adevăruri *prima facie* opuse este în mod interesant reflectată în opoziţia celor două tetraleme *prima facie* identice.

§16.7
Toate lucrurile au o natură, adică nici o natură

Am examinat contradicţia privind limitele exprimabilităţii, care apare pentru Nāgārjuna. Dar, după cum probabil este deja clar, există o altă contradicţie, mai fundamentală, subiacentă acesteia. Aceasta este contradicţia ontologică privind vacuitatea însăşi. Toate lucrurile, inclusiv vacuitatea însăşi, sunt, după cum am văzut, vide. După cum formulează Nāgārjuna într-o strofă centrală a *MMK*:

Orice apare în dependență,
Este înfățişat ca fiind vacuitate.
Aceasta, fiind o desemnare dependentă,
Este ea însăşi calea de mijloc.

(*MMK*, XXIV: 18)

Acum, întrucât toate lucrurile sunt vide, nici un lucru nu are natură ultimă, iar aceasta este o caracterizare a felului în care sunt lucrurile din perspectiva ultimă. Astfel, în mod ultim, lucrurile sunt vide. Dar, prin definiție, vacuitatea este lipsa oricărei esențe sau naturi ultime. Natura, sau esența, este tocmai aceea de care lucrurile vide sunt vide. Aşadar, în mod ultim, lucrurilor trebuie să le lipsească vacuitatea. A fi vid în mod ultim este, în mod ultim, a nu avea vacuitate. Cu alte cuvinte, vacuitatea este natura tuturor lucrurilor; în virtutea acestui fapt, lucrurile nu au natură, nici măcar vacuitatea. În formularea lui Nāgārjuna din auto-comentariul său la *Vigrahavyāvartanī*, citând din *Astasāhasrikā-prajñāpārāmitā-sūtra*:[18]

Prin natura lor, lucrurile nu sunt o entitate determinată. Natura lor este o non-natură; non-natura lor este aceea care este natura lor. Căci ele au o singură natură, adică nici o natură (...)

Întreprinderea lui Nāgārjuna ține de ontologia fundamentală, iar concluzia la care ajunge este aceea că ontologia fundamentală este imposibilă. Dar aceasta este o concluzie in mod fundamental ontologică – şi acesta este paradoxul. Nu există nici un fel în care sunt in mod ultim lucrurile, nici măcar acest fel. Ca atare, tradiția indo-tibetană îndeamnă în repetate rânduri la „tolerarea netemeiniciei lucrurilor". (Vezi Thurman (1976), p. 73.) Vacuitatea vacuităţii este faptul că nici măcar vacuitatea nu există în mod ultim, că şi aceasta este dependentă, convenţională, nominală şi, în cele din urmă, este cotidianitatea cotidianului. Pătrunzând în profunzimile lucrurilor

[18] Bhattacharya, Johnston şi Kunst (1978), p. 23. De notat că aceşti autori localizează acest pasaj într-o notă de subsol. În original, pasajul este o parte a textului.

ne găsim înapoi la suprafaţa lucrurilor şi astfel descoperim că, la urma urmei, sub acele suprafeţe înşelătoare nu se află nimic. Mai mult, ceea ce este înşelător în privinţa lor este pur şi simplu faptul că noi credem că sub ele stau la pândă profunzimi ontologice.[19]

Din nou, există modalităţi prin care s-ar putea incerca evitarea contradicţiei ontologice. Una dintre acestea constă din a spune că declaraţiile lui Nāgārjuna nu sunt defel aserţiuni. Am discutat această mişcare în legătură cu precedenta contradicţie la limită. O altă modalitate, în acest context, constă din a argumenta că, fie şi dacă Nāgārjuna asertează că orice lucru este vid, vacuitatea in discuţie trebuie să fie înţeleasă ca un accident, şi nu ca o esenţă, pentru a folosi jargonul aristotelic. Din nou, cu toate că această strategie exegetică poate avea o anumită plauzibilitate, nu poate fi susţinută. Căci nu este vorba de faptul că pur şi simplu *se întâmplă* ca lucrurile să fie vide, aşa cum *se întâmplă* ca unele lucruri să fie roşii. Argumentele din *MMK* sunt menite să arate că toate lucrurile nu pot fi decât vide, că nu există un alt mod de existenţă de care acestea să fie capabile. Întrucât vacuitatea este o caracteristică necesară a lucrurilor, le aparţine acestora în mod esenţial – este o parte a însăşi naturii lucrurilor *per se*. După cum formulează Candrakīrti, comentând *MMK*, XIII: 8:[20]

După cum stă spus în marea Ratnakūta sūtra, „Lucrurile nu sunt vide din cauza vacuităţii; a fi un lucru este a fi vid. Lucrurile nu sunt lipsite de caracterîstici distinctive datorită stării a ceea ce este lipsit de caracteristici; a fi un lucru este a fi lipsit de vreo caracteristică distinctivă (...) oricine înţelege lucrurile în acest fel, Kāśyapa, va înţelege desăvârşit cum lucrurile sunt înfăţişate ca fiind pe calea de mijloc".

---

[19] Kasulis (1989) atrage în mod just atenţia asupra felului in care tratarea lui Nāgārjuna a acestei călătorii intelectuale – care ne readuce la lumea convenţională, dar cu o înţelegere mai profundă a caracterului său convenţional – este preluată de Dōgen, marele filosof Zen, in tratarea sa a marii morţi şi reafirmarea corespunzătoare a tuturor lucrurilor.

[20] *Prasannapadā*, cap. XIII; traducere din pasajele 83b-84a ale Canonului Tibetan. O traducere mai liberă este dată de Sprung (1979), p. 248.

A fi *este* a fi vid. Aceasta este ceea ce este a fi. Nu este o proprietate accidentală; este natura a ceva – deşi, fiind vid, acel ceva nu are natură.

Acest paradox este strâns legate de primul paradox pe care l-am discutat. S-ar putea pune pe drept cuvânt intrebarea, după cum o fac mulţi din lumea întreagă, exact *de ce* apar paradoxurile exprimabilităţii. Cele mai evidente explicaţii ar părea a fi de gen semantic, referindu-se doar la natura limbajului. Cineva îndrăgostit de modul lui Tarski de a trata adevărul într-un limbaj formal ar putea, de exemplu, să aleagă o astfel de cale. În acest fel, paradoxurile exprimabilităţii ar putea fi privite ca indicând o limitare a limbajului, o inadecvare la o realitate care trebuie ea însăşi să fie consistentă şi a cărei consistenţă ar fi oglindită într-un limbaj *adecvat*. Dar sistemul lui Nāgārjuna oferă un punct de vedere foarte diferit asupra acestor paradoxuri şi deci asupra limbajului. Fiecare membru al celei de-a doua contradicţii (ontologice) implîcă un membru al primei contradicţii (a adevărului). Realitatea nu are nici o natură. În mod ultim, nu este în nici un fel. Deci nu se poate spune nimic despre aceasta. Starea a ceea ce este lipsit de esenţă determină astfel non-caracterizabilitatea. De partea cealaltă a drumului, vacuitatea este un caracter ultim al lucrurilor. Iar acest fapt justifică adevărul (ultim) a ceea ce tocmai am spus. Paradoxul limbajului este, prin urmare, înrădăcinat în natura contradictorie a realităţii înseşi.

Considerăm că intuiţia ontologică a lui Nāgārjuna este distinctivă pentru Madhyamaka; este greu de găsit ceva asemănător in Occident înainte de Heidegger.[21] Dar nici măcar Heidegger nu-l urmează întru totul pe Nāgārjuna în privinţa insistenţei impresionante asupra identităţii celor două realităţi şi asupra recuperării însemnătăţii convenţionalului. Această distrugere a mitului profundităţii poate fi cea mai mare contribuţie a lui Nāgārjuna la filosofia occidentală.

---

[21] În privinţa naturii paradoxale a lucrurilor la Heidegger, vezi cap. 15.

§16.8
Nāgārjuna şi incloziunea

Totul este real şi nu este real,
Deopotrivă real şi nereal,
Nici real, nici nereal.
Aceasta este învăţătura Iluminatului.

(*MMK* XVIII: 8)

Doctrina lui Nāgārjuna a vacuităţii vacuităţii este centrală pentru înţelegerea sa a vacuităţii ca imanentă lumii convenţionale. Aceasta este, după cum am văzut, ceea ce previne absorbirea celor două adevăruri într-o distincţie de genul aparenţă/realitate sau fenomen/noumen. Dar este şi ceea ce generează contradicţiile caracteristice filosofiei la limite. Am întâlnit două dintre acestea şi am văzut că între ele există o strânsă legătură. Prima este un paradox al exprimabilităţii: expresia lingvistică şi conceptualizarea pot exprima doar adevărul convenţional; adevărul ultim este acela care este inexprimabil şi acela care depăşeşte aceste limite. Deci nu poate fi exprimat sau caracterizat. Dar tocmai am făcut-o. Cel de-al doilea este un paradox al ontologiei: toate fenomenele, argumentează Nāgārjuna, sunt vide şi deci, în mod ultim, nu au natură. Dar atunci vacuitatea este natura ultimă a lucrurilor. Deci ele deopotrivă au şi nu au o natură ultimă.

Ar trebui să fie clar că aceste paradoxuri implică Transcendenţa. În primul caz, există pretenţia implicită că adevărul ultim depăşeşte limitele limbajului şi ale gândirii. În cel de-al doilea caz, Nāgārjuna pretinde că trăsătura realităţii ultime depăşeşte toate naturile. Faptul că aceste paradoxuri implică şi Închiderea ar trebui să fie, de asemenea, evident. În primul caz, adevărurile sunt exprimate şi deci se află în limitele exprimabilităţii, iar în cel de-al doilea caz, natura este dată şi deci se află în totalitatea naturilor.

Să considerăm acum Schema Incloziunii. Aceasta priveşte proprietăţile φ şi ψ, precum şi o funcţie δ, care satisfac următoarele condiţii:

(1) există $\Omega = \{x;\ \varphi(x)\}$, iar $\psi(\Omega)$
(2) pentru orice $x \subseteq \Omega$ astfel că $\psi(x)$:
 (i) $\delta(x) \notin x$ (Transcendenţă)
 (ii) $\delta(x) \in \Omega$ (Închidere)

Prin aplicarea lui δ la Ω se obţine: $\delta(\Omega) \in \Omega$ şi $\delta(\Omega) \notin \Omega$. (Pentru o ilustrare vizuală, vezi Figura 1 de la p. 266.)

În contradicţia ontologică a lui Nāgārjuna se formează o incloziune luând:

$\varphi(x)$ ca „x este vid"
$\psi(x)$ ca „x este o mulţime de lucruri având o natură comună"
$\delta(x)$ ca „natura lucrurilor din x"

Pentru a stabili că aceasta este o incloziune, observăm mai întâi că $\psi(\Omega)$. Căci Ω este mulţimea lucrurilor care au natura de a fi vide. Să presupunem acum că $x \subseteq \Omega$ şi $\psi(x)$, adică să presupunem că x este o mulţime de lucruri având o natură comună. $\delta(x)$ este acea natură şi $\delta(x) \in \Omega$, întrucât toate lucrurile sunt vide (Închidere). Rezultă de aici că $\delta(x)$ nu are nici o natură. Aşadar, $\delta(x) \notin x$, întrucât x este mulţimea lucrurilor care au o natură (Transcendenţă). Contradicţia la lîmită este aceea că natura tuturor lucrurilor (Ω) – şi anume vacuitatea – deopotrivă este şi nu este vidă. Sau, pentru a repeta citatul lui Nāgārjuna din *Prajñāpārāmitā*, „toate lucrurile au o singură natură, adică nici o natură".

În contradicţia exprimabilităţii a lui Nāgārjuna se formează o incloziune luând:

$\varphi(x)$ ca „x este un adevăr ultim"
$\psi(x)$ ca „x este definibil"
$\delta(x)$ ca propoziţia „nu există nimic in d", unde „d" se referă la x. (Dacă x este definibil, atunci există un astfel de d.)

Pentru a stabili că aceasta este o incloziune, observăm mai întâi că $\psi(\Omega)$. Căci „$\{x;\ x$ este un adevăr ultim$\}$" defineşte Ω.

Să presupunem acum că $x \subseteq \Omega$ şi $\psi(x)$. Atunci $\delta(x)$ este o propoziţie care spune că nu este nimic in x. Să numim această propoziţie s. Este un adevăr ultim că nu există adevăruri ultime, i.e. că nu este nimic în Ω şi, întrucât $x \subseteq \Omega$ este un adevăr ultim, că nu este nimic în x. Adică s este în mod ultim adevărată: $\delta(x) \in \Omega$ (Închidere). Pentru Transcendenţă, să presupunem că $s \in x$. Atunci $s \in \Omega$, adică s este un adevăr ultim şi deci este adevărată, i.e. nimic nu este în x. Aşadar, nu este cazul că $s \in x$. Astfel, $\delta(x) \notin x$ (Transcendenţă). Contradicţia la limită este aceea că $\delta(\Omega)$, pretenţia că nu există adevăruri ultime, deopotrivă este şi nu este un adevăr ultim.

Astfel, ambele paradoxuri ale lui Nāgārjuna sunt întocmai contradicţii de incloziune. Aceste contradicţii sunt inevitabile de îndată ce privim vacuitatea aşa cum o caracterizează Nāgārjuna – ca lipsa oricărui caracter determinat. Dar aceasta nu implică faptul că Nāgārjuna este un iraţionalist, un simplu mistic sau un smintit; dimpotrivă: el este pregătit să meargă exact acolo unde îl conduce raţiunea: la transconsistent.

§16.9
Paradoxul lui Nāgārjuna şi altele ca acesta şi altfel decât acesta

Demonstrarea faptului că cele două paradoxuri la limită, legate intre ele, ale lui Nāgārjuna satisfac o schemă comună unui număr de paradoxuri binecunoscute din filosofia occidentală (Mincinosul, paradoxul lui Mirimanoff, paradoxul lui Burali-Forti, paradoxul lui Russell, Cunoscătorul, pentru a nu numi decât câteva) aduce o contribuţie suplimentară in reabilitarea lui Nāgārjuna. Îl întâlnim astfel ca pe un filosof printre filosofii obişnuiţi şi respectabili, ca pe un tovarăş de călătorie la limitele epistemologiei şi metafizicii. Aerul de iraţionalism şi de misticism *laissez-faire* este în acest fel împrăştiat o dată pentru totdeauna. Dacă Nāgārjuna este în afara limitelor, atunci tot aşa sunt şi Kant, Hegel, Wittgenstein şi Heidegger.

De asemenea, acest instrument ne permite să comparăm intuițiile lui Nāgārjuna cu cele ale colegilor săi occidentali şi să ne întrebăm ce este, dacă este ceva, specific în privința rezultatelor sale. Sugerăm următoarele: paradoxul exprimabilității, deşi este interesant, important şi crucial pentru filosofia limbajului a lui Nāgārjuna (ca şi pentru dezvoltarea exercițiului filosofic buddhist Mahāyāna de-a lungul Asiei centrale şi de est), nu este singura contribuție a lui Nāgārjuna (cu toate că el poate fi primul care l-a descoperit şi l-a pus în circulație, ceea ce este o contribuție însemnată în istoria filosofiei). Acest paradox reapare în Occident în operele lui Wittgenstein, Heidegger şi Derrida (pentru a nu numi decât câțiva filosofi) şi împărtăşeşte o structură comună cu cea a paradoxurilor de genul Mincinosului. Descoperirea faptului că Nāgārjuna împărtăşeşte această intuiție cu mulți filosofi occidentali poate motiva studiul lui Nāgārjuna de către occidentali, dar nu demonstrează că Nāgārjuna are o valoare specială pentru noi.

Pe de altă parte, deşi paradoxul ontologic – pe care l-am numit „Paradoxul lui Nāgārjuna" – este strâns legat de un paradox al exprimabilității, acesta este întru totul specific şi după ştiința noastră nu se găseşte nicăieri in altă parte. Dacă Nāgārjuna are dreptate in critica sa a naturii proprii şi deci dacă se dovedeşte că tuturor lucrurilor le lipsesc naturile fundamentale, atunci rezultă că toate acestea au aceeaşi natură, adică vacuitatea, şi deci acestea deopotrivă *au* şi *nu* au acea natură. Aceasta este o consecință directă a caracterului întru totul negativ al proprietății vacuității, o proprietate pe care Nāgārjuna o descrie complet pentru prima dată şi îi prezintă în premieră poziția centrală pentru filosofie. Mai spectaculos, Nāgārjuna demonstrează că vacuitatea vacuității permite „colapsul" distincției dintre cele două adevăruri, înfățişând vidul ca fiind pur şi simplu cotidianul, şi astfel salvează ontologia sa de un dualism stupid. Nāgārjuna demonstrează că profunda contradicție la limită pe care o descoperă se odihneşte inofensiv in miezul tuturor lucrurilor. În întreprinderea de a străbate dincolo de *limitele*

lumii convenţionale există o torsiune, cum este cea a unei benzi Möbius, şi ne surprindem reîntorşi în această lume, pe deplin conştienţi acum de contradicţiile pe care aceasta se sprijină.[22]

[22] Vezi pp. 379-380. Mulţumiri lui Paul Harrison, Megan Hove şi Koji Tanaka pentru comentarii asupra unor schiţe anterioare ale acestui eseu, precum şi auditoriului nostru de la şedinţa comună a Australasian Association of Philosophy şi Australasian Society for Asian and Comparative Philosophy, University of Melbourne, 2000, in special lui Peter Forrest, Tim Oakley şi John Powers.

17. Reflecții Suplimentare

§17.1
Dialetheism

Capitolul de față este prilejuit în mare măsură de recenzii şi note critice la prima ediție a cărții şi răspunde unor argumente ale criticilor.[365] În ultima secțiune voi întreprinde şi un scurt comentariu asupra celor două capitole anterioare.

Voi începe cu ceea ce bănuiesc că este cel mai discutabil aspect al cărții: dialetheismul. Dialetheismul, concepția conform căreia există contradicții adevărate, este astăzi mai popular decât era în 1995: sunt suficiente degetele a două mâini pentru a-i număra pe cei care sunt de acord cu acesta. Nu este, deci, surprinzător că unii recenzenți au atacat dialetheismul. Țelul cărții de față nu a fost acela de a apăra direct această concepție. Am făcut aceasta in cartea mea, *In Contradiction* (1987), iar apărarea a continuat în mai multe articole scrise de atunci încoace.[366] Nici nu este nimerit să pun aici în scenă o

---

[365] Întrucât multe dintre articolele considerate sunt relativ scurte, nu voi da de regulă trimiteri la pagină. În toate citatele, cursivele aparțin autorului. Sunt foarte recunoscător următorilor pentru comentariile atente asupra materialului din acest capitol: J. C. Beall, Ivor Gratan-Guinness, Fred Kroon, Richard Gaskin, Nick Smith, Neil Tennant, Alan Weir şi Ed Zalta.

[366] Pentru a menționa unele dintre cele mai puțin tehnice articole: poziția lui Aristotel în privința Legii Non-Contradicției este analizată în Priest (1998a); negația dialetheică este discutată şi apărată în Priest (1999a); în Priest (2000a) se arată că dialetheismul este consistent cu tratările standard ale adevărului; felul în care pot fi acceptate în mod rațional contradicțiile este analizat în Priest (in curs de apariție a); natura logicii în general şi posibilitatea de a ne revizui opiniile în privința acesteia sunt analizate în Priest (in curs de apariție b). Problema structurii generale a modelelor inconsistente ale aritmeticii (menționată la p. 293) este acum parțial rezolvată în Priest (2000d).

apărare pe scară largă a dialetheismului. Oricum, voi răspunde câtorva critici.

Zalta (în curs de apariție) pretinde că dialetheismul este incompatibil cu înțelegerea noastră obişnuită a predicației. În remarcile sale finale, el spune:

Întrucât logicienii dialetheici concep (...) predicația ca fiind in aşa fel încât există obiecte x şi proprietăți F astfel încât Fx & $\neg Fx$, ei ne obligă să abandonăm înțelegerea noastră preteoretică cu privire la ce înseamnă a instanția (...) o proprietate. Înțelegerea noastră preteoretică a predicației obişnuite este inrădăcinată în astfel de cazuri de bază precum exemplificarea proprietăților simple şi a celor complexe. Chiar dacă nu avem o analiză exactă a proprietăților simple sau complexe în discuție, avem o înțelegere preteoretică a ceea ce înseamnă ca un lucru să exemplifice proprietățile a fi roşu, a fi *rotund* (...) *O parte a acestei înțelegeri constă din aceea că dacă un obiect x* exemplifică o proprietate P, atunci nu este cazul ca acel obiect să eşueze in a exemplifica P. Cum ar trebui să înțelegem predicația obişnuită sau ideea că un obiect exemplifică proprietăți cum sunt a avea o culoare, a avea *o* formă etc., dacă imprejurarea că un obiect *exemplifică* astfel de proprietăți nu exclude eşecul acestuia de a exemplifica astfel de proprietăți? Desigur, un logician dialetheic poate replica spunând că ei abandonează noțiunea noastră obişnuită de predicație numai în situații speciale. Dar pretenția mea este că situațiile obişnuite întemeiază înțelegerea noastră obişnuită a *ceea ce înseamnă* a exemplifica o proprietate – ceea ce înseamnă a exemplifica exclude împrejurarea că un lucru deopotrivă exemplifică şi eşuează în a exemplifica o proprietate. Dacă situațiile speciale ne obligă să abandonăm această înțelegere, atunci nu este clar dacă noi înțelegem realmente ce anume este exemplificarea.

Acest argument nu reuşeşte. Dialetheismul nu poate contraveni „înțelegerii noastre preteoretice a predicației“ (orice ar putea să însemne această expresie) din următorul motiv: ca atare, dialetheismul are în vedere adevărul simultan al enunțurilor de forma α şi $\neg\alpha$; ca atare, dialetheismul are în vedere comportamentul negației; predicația este o chestiune cu totul independentă de acest subiect. Se poate chiar imagina un limbaj care să constea *în întregime* din predicații atomare. Problema dialetheismului nici măcar nu s-ar pune.

Zalta ar putea conecta subiectul predicației cu cel al negației doar presupunând o anumită teorie a negației, şi anume cea dată de:

$\neg\alpha$ este adevărat ddacă α nu este (eşuează în a fi) adevărat.

Căci atunci $\neg Px$ este adevărat ddacă Px nu este adevărat; şi, dat fiind că Px este adevărat ddacă x exemplifică P, rezultă că $\neg Px$ este adevărat ddacă x nu exemplifică P. Teoria negației in discuție poate fi una ortodoxă, dar nu este o teorie la care eu subscriu (după cum am arătat, pp. 289 şi urm.).[367]

Dar să presupunem că Zalta are dreptate în privința faptului că dialetheiştii trebuie să susţină unele lucruri de forma: x deopotrivă exemplifică şi nu exemplifică P. Acestea sunt contradicţii, iar Zalta le respinge pur şi simplu. Prin urmare, el presupune ceea ce trebuie demonstrat. El ar putea arăta că aici nu este vorba despre o contradicţie oarecare: contradicţiile cu privire la exemplificare reprezintă un caz special. Dar de ce? Zalta spune că eşecul unei astfel de contradicții este constitutiv pentru înțelegerea noastră a predicației. Tot ceea ce pot spune aici este că eşecul unei astfel de contradicţii nu este constitutiv pentru mine. Dacă nu există argumente independente pentru această pretenție, atunci s-ar părea că este vorba despre o chestiune de dogmă.

Întrucât, după cum am observat, noțiunea de negație este centrală pentru dialetheism, este natural ca dialetheismul să fie criticat *via* negaţie. Aceasta este ceea ce face Tennant (1998). El spune (secțiunea 2.4):

[Negarea legii non-contradicției] este o încălcare a înțelesului, din cauza a ceea ce spune negația. Se demonstrează o negație $\neg A$ arătându-se că presupunerea (adevărului) lui A este contrară (adevărului presupus al) indiferent căror alte premise X se doreşte a fi susţinute:

---

[367] Pe deasupra, acest fel de a conecta cele două subiecte menționate presupune că bicondiționalul „Px este adevărat ddacă x exemplifică P“ satisface contrapoziția. Date fiind indoielile privitoare la contrapoziție şi T-schema (Priest (1987), secțiunea 4.9), acest pas este, de asemenea, îndoielnic.

$$\begin{array}{c} X, \bar{A} \quad ^{(i)} \\ \vdots \\ \dfrac{\bot}{\neg A} \; (i) \end{array}$$

Doresc să argumentez astfel [Notă de subsol: Vezi Tennant (1999)] că noțiunea de negație se bazează de fapt pe noțiunea mai fundamentală de *contrarietate necesară* sau *imposibilitate a adevărului concomitent* a cel puțin două propoziții diferite. Pentru ca noțiunea de negație să aibă loc în limbaj, ar fi suficient, din acest punct de vedere, ca limbajul să aibă propoziții atomare contrare reciproc. Astfel de propoziții B, C ar admite o inferență atomară primitivă de forma:

$$\frac{B \qquad C}{\bot}$$

Perechi de astfel de propoziții abundă: excluderi reciproce de culori, relatări reciproc incompatibile de locație (...) Aceste propoziții atomare *non-independente* ar reprezenta solul din care ar putea răsări ulterior negația şi de aici negarea explicită: din B se poate infera $\neg C$ şi din C se poate infera $\neg B$. Ar fi atunci analitic că este imposibil ca P şi $\neg P$ să fie deopotrivă adevărate.

Răspunsul pe care i-l dau, *en bref*, lui Tennant este acela că tratarea sa a negației reprezintă o teorie a comportamentului acesteia, pe care dialetheistul o poate respinge şi chiar o face. Există şi bune temeiuri independente pentru aceasta. Logica la care subscrie Tennant nu este nici cea clasică şi nici cea intuiționistă. Este, de fapt, o logică paraconsistentă (deşi nu cea la care subscriu eu). Potrivit tratării sale, inferența $A, \neg A \vdash B$ este *nevalidă*. Dată fiind această tratare, nu apare nici un obstacol logic pentru dialetheism. Este o chestiune de interpretare extra-sistematică.

Decisivă în această chestiune este interpretarea lui Tennant a semnului $\bot$. El explică că acesta nu trebuie interpretat în modul obişnuit, ca o constantă logică încastrabilă. Ar fi fost mai bine pur şi

simplu să se lase un loc liber. Folosim acest simbol „pentru a înregistra eroarea metafizică elementară a predicației simultane a antonimelor, a atribuirilor reciproc incompatibile de culori sau de forme, a locațiilor spațiale incompatibile ale unuia şi aceluiaşi corp, a ordonărilor temporale reciproc incompatibile ale unor evenimente distincte etc."[368]

Acum, acest mod de folosire ne spune ce inseamnă a infera $\perp$ din perechi de (sau din mai multe) propoziții. Dar ce se întâmplă în cazul propozițiilor luate separat? Regula introducerii negației acolo unde nu există supoziții nedescărcate este pur şi simplu:

$$\frac{\quad}{A}\ (i)$$

$$\frac{\begin{array}{c}\cdot\\ \perp\end{array}}{\neg A}\ (i)$$

Cu alte cuvinte, a spune în mod categoric că are loc $\neg A$ este a spune că A implică o absurditate metafizică, precum cea de a fi in întregime roşu şi verde.[369] Apare clar că această pretenție este mult prea puternică. Acum şed (şi deci nu stau în picioare), dar faptul că eu stau în picioare nu este o absurditate metafizică, aşa cum este (prin ipoteză) faptul că ceva este în întregime roşu şi verde. (Chiar dacă faptul de a fi deopotrivă aşezat şi în picioare este o absurditate metafizică, faptul că eu stau în picioare nu implică *aceasta*.)

Aceste considerații sunt sprijinite de următoarele. Dacă $\perp$ este tratat ca o constantă logică (chiar dacă nu în mod necesar una încastrabilă), atunci inferența sa caracteristică este:

$$\frac{\perp}{A}$$

---

[368] Tennant (1999), pp. 217 şi urm.

[369] În tradiția teoriei demonstrației la care aderă Tennant, regula de introducere a unui conector este luată drept caracterizare a înțelesului acelui conector. Regulile de eliminare corespunzătoare pur şi simplu desfac regulile de introducere.

Aceasta spune că, oricum ar fi interpretată noţiunea, $\perp$ este ceva ce implică orice.[370] Acum, a interpreta pe $\neg A$ ca o pretenţie că A implică ceva într-atât de puternic este în mod clar ceva exagerat. Eu nu stau în picioare, dar pretenţia că eu stau în picioare nu implică faptul că eu sunt o broască. Semnul absurdităţii este perfect inteligibil dintr-un punct de vedere paraconsistent/dialetheic. Este vorba tocmai despre faptul că, dacă $\rightarrow$ reprezintă implicaţia, atunci $A \rightarrow \perp$ este mult mai *puternică* decât negaţia lui A.[371]

Cel de-al treilea gen de obiecţie la adresa dialetheismului, avansat de recenzenţi, priveşte presupusele implicaţii ale acestei poziţii asupra problemei revizuirii opiniei. Weir (1999) formulează o astfel de obiecţie după cum urmează:

Eşecul crucial [al dialetheismului] constă din incapacitatea acestuia de a explica de ce abandonarea teoriilor este uneori constrângătoare din punct de vedere raţional. Explicaţia lui Priest revine la a spune că, atunci când o teorie implică ceva ce are o probabilitate redusă, să spunem o contradicţie „malignă" cu probabilitate zero, atunci teoria respectivă trebuie să fie abandonată (...)

Weir continuă să obiecteze că această pretenţie nu funcţionează. Căci în astfel de împrejurări, probabilitatea contradicţiei poate fi pur şi simplu revizuită ascendent şi deci aceasta poate fi acceptată în continuare.[372]

---

[370] Un motiv pe care îl avansează Tennant pentru a nu trata $\perp$ ca pe o constantă logică este acela că, pretinde el, nu există nici o propoziţie uniformă (invariantă în raport cu limbajul) care să indeplinească acest rol. De fapt, există aşa ceva. „Orice este adevărat" va face o treabă foarte bună în acest sens. Şi chiar dacă adevărul nu este o parte standard a logicii de ordinul întâi, acesta este un predicat logic, în aceeaşi măsură in care identitatea este un predicat logic.

[371] Tennant se întreabă, de asemenea, de ce, dacă suntem gata să considerăm posibilitatea ca unele lucruri să fie deopotrivă adevărate şi false, nu am considera şi posibilitatea ca unele lucruri să fie doar adevărate şi deopotrivă adevărate şi false etc. El numeşte această posibilitate „năucitoare". De fapt, această posibilitate este perfect inteligibilă din punct de vedere tehnic; iterarea nu are nici un efect asupra noţiunii de validitate. Vezi Priest (1984).

[372] Se pare că Weir consideră că aceasta este o posibilitate numai dacă se subscrie la o noţiune de probabilitate subiectivă. Cred că este fals. Chiar dacă se subscrie la o

Dar Weir greşeşte de la primul pas. Atunci când descoperim că o opinie pe care o acceptăm implică ceva ce respingem, avem la dispoziţie o alegere între două posibilităţi: continuăm să acceptăm antecedentul şi, în consecinţă, consecventul, sau continuăm să respingem consecventul şi, în consecinţă, antecedentul. Scenariul probabilist al lui Weir este exact o variantă a acestei proceduri. Atunci când descoperim că ceva căruia îi atribuim o probabilitate înaltă implică ceva căruia îi atribuim o probabilitate scăzută, probabilităţile trebuie să fie revizuite, dar avem la dispoziţie o alegere intre două modalităţi de a face aceasta.

Date fiind cele două posibilităţi, pentru care dintre ele optăm? După cum se explică în Priest (1987), secţiunea 7.5, ceea ce este raţional de făcut este să se formuleze explicit ambele posibilităţi şi apoi să se evalueze din punct de vedere metodologic cele două teorii rezultante. Adoptăm, adică, acea alternativă care se dovedeşte a fi mai bună relativ la criteriile standard ale evaluării teoriilor.[373] Teoria iniţială poate fi foarte bine abandonată ca rezultat al acestui proces. Este perfect posibil, totuşi, să se ajungă la acceptarea unei poziţii inconsistente,[374] chiar dacă nu în mod obişnuit.[375]

S-ar putea crede, după cum a sugerat Weir în discuţie, că această soluţie este metodologic greşită. Ar trebui ca raţionarea non-deductivă de acest gen să nu anuleze niciodată principii deductive, cum

---

tratare epistemică obiectivă a probabilităţilor, probabilitatea unei contradicţii poate să crească, o dată ce se descoperă că aceasta este sprijinită de ceva ce are un grad mai mare de probabilitate.

[373] Vezi mai departe Priest (2001b).

[374] În particular, *contra* Weir, poate fi raţional să se accepte că dialetheismul este deopotrivă adevărat şi fals. Într-un sens, este ceea ce accept eu: nu numai că unele propoziţii de forma $\alpha \wedge \neg\alpha$ sunt adevărate, dar $\neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$ însăşi este un adevăr logic. Vezi Priest (1987), secţiunea 4.9. A susţine că o anumită concepţie este falsă, i.e. că are o negaţie adevărată, nu reprezintă o respingere a acelei concepţii, în cazul în care concepţia în discuţie este tocmai aceea că unele contradicţii, în particular unele de acest tip, pot fi adevărate.

[375] Evnine (1997) spune că datorez „o explicaţie a normalităţii non-contradicţiei". Chestiunea este discutată în Priest (1987), secţiunea 8.4. Discuţii mai recente şi extinse pot fi găsite în Priest (2001a) şi (în curs de apariţie a).

este legea non-contradicției, căci altfel orice speranță de obiectivitate este pîerdută. Dar nu este: criteriile evaluării teoriilor pot fi unele imperfecte şi revocabile, dar acest fapt nu le lipseşte de forță obiectivă. O centură de siguranță imperfectă este obiectiv mai bună decât lipsa oricărei centuri de siguranță. În orice caz, de unde provin credințele noastre în principiile deductive? Acestea sunt în aceeaşi măsură un produs istoric ca şi toate celelalte acte de teoretizare umană. Iar renunțarea la astfel de credințe este bine cunoscută în istoria logicii. Pentru a nu da decât un singur şi foarte clar exemplu, mulți logicieni din Evul Mediu timpuriu, şi probabil că şi Aristotel, susțineau că nimic nu poate implica propria sa negație – un principiu „conexiv“. Această opinie a fost răsturnată în Evul Mediu târziu. A fost răsturnată pentru că logicile non-conexive care au fost descoperite atunci s-au dovedit a furniza tratări globale superioare ale validității.[376] După cum este întotdeauna cazul în privința revizuirii opiniei, principiîle conexive ar fi putut fi menținute, dar numai cu prețul unei tratări mult mai complicate şi *ad hoc* în raport cu rivalele acesteia. Criteriile non-deductive le-au anulat pe cele deductive. Chiar dacă ceva pare a fi *a priori* sigur – şi cât de mult din această aparență este funcție de educația cuiva? – credința în acel ceva poate fi totuşi răsturnată. Prietenii consistenței ar trebui să nu uite destinul multor principii despre care Kant susținea că sunt *a priori* sigure.

Închei această secțiune cu următoarea observație. Unii recenzenți au susținut că argumentele pentru dialetheism procedează adesea prin a arăta că legea non-contradicției este incompatibilă cu alte lucruri despre care înclinăm să credem că sunt adevărate, de pildă cu faptul că se poate da o tratare a semanticii limbajului nostru (Weir (1999)), cu faptul că putem întotdeauna să gândim despre totalitatea lucrurilor de un anumit gen ca despre un singur lucru (Moore (1995)) sau cu faptul că anumite totalități – sau valorile anumitor funcții – există (Kron (2001)). Ei pretind că aceste alte lucruri trebuie să fie respinse înaintea credinței în legea non-contradicției,

---

[376] Vezi Sylvan (2000).

dar ei rareori *argumentează* că această opțiune este cea preferabilă rațional.[377] Opțiunea dialetheică privitoare la paradoxurile de incloziune este mai simplă, mai naturală şi dă seama de fapte mai bine decât tratările consistente.[378] Cei care cred altfel ar putea cel puțin să incerce să arate că lucrurile nu stau aşa. În particular, poziția lor ar putea fi puțin mai convingătoare, dacă ei ar putea furniza temeiuri bune pentru a presupune că legea non-contradicției este adevărată şi astfel că susținerea de către ei a acestei legi nu reprezintă pur şi simplu un ataşament față de familiar şi confortabil.

§17.2
Schema incloziunii

Mă întorc acum la conținutul propriu-zis al cărții. Primul subiect de tratat aici este structura sa teoretică centrală, Schema Incloziunii:

(1) există $\Omega = \{x;\ \varphi(x)\}$, iar $\psi(\Omega)$
(2) pentru orice $x \subseteq \Omega$ astfel că $\psi(x)$:
 (i) $\delta(x) \notin x$
 (ii) $\delta(x) \in \Omega$

Toate contradicțiile de care se ocupă această carte sunt contradicții de incloziune, cu alte cuvinte contradicții care corespund Schemei Incloziunii.[379] În particular, se arată că toate paradoxurile stan-

---

[377] O excepție remarcabilă este Zalta (în curs de apariție), care recunoaşte foarte clar natura metodologică a alegerii care trebuie să fie făcută aici.

[378] Vezi Priest (2001a).

[379] Tennant (1998) şi Kroon (2001) arată că eu presupun că pentru orice $x \subseteq \Omega$ astfel că $\psi(x)$, şi în particular pentru $x = \Omega$, există $\delta(x)$. Această pretenție este perfect corectă. Este implicită în notație, dar ar putea fi foarte bine făcută explicită. Acest mod de a proceda are avantajul de a face clar că acest punct poate fi contestat. Chestiunea nu este totuşi ignorată în această carte. Modul în care acest punct poate fi contestat, dacă există vreunul, va diferi de la paradox la paradox, iar diferite contestări sunt considerate în diferite locuri. De exemplu, în paradoxurile teoriei mulțimilor (Tabelul 7, p. 228), $\delta(\Omega)$ este o infinitate absolută, cum este mulțimea tuturor ordinalelor sau a tuturor mulțimilor. Existența unor astfel de mulțimi decurge din Principiul Domeniului (vezi mai departe). În paradoxurile definibilității (Tabelul 8,

dard ale auto-referinței corespund schemei.[380] Am pretins că Schema este cea care generează paradoxurile. Unii comentatori au obiectat. Un astfel de comentator este Grattan-Guinness (1988), care argumentează că satisfacerea schemei nu este nici necesară şi nici suficientă pentru un paradox din această familie.

Exemplul lui Grattan-Guinness de non-paradox care satisface Schema este bine-cunoscutul Paradox al Bărbierului.[381] Argumentul său conform căruia există o versiune a acestui paradox care corespunde formei Schemei este mai curând schițat şi nu îmi este clar ce anume are el in vedere. Dar detaliile nu sunt atât de importante: Bărbierul poate fi pus cu siguranță în forma Schemei, după cum am văzut (pp. 267-268, nota 2). Dar în schemă este mai mult decât forma sa. Să explic.

Este clar că premisele unei instanțe a Schemei Incloziunii implică o contradicție: $\delta(\Omega)$ deopotrivă este şi nu este în Ω. Deci un argument de incloziune este valid. Dar este nevoie de mai mult decât atât pentru un argument paradoxal: trebuie ca şi premisele să fie adevărate, cel puțin *prima facie*, căci altfel nimeni nu ar presupune că situația este paradoxală. Acesta este faptul care exclude Paradoxul Bărbierului şi cele asemenea acestuia din clasa paradoxu-

---

p. 233), cum este cel al lui Berry, $\delta(\Omega)$ este un (sau ultimul) obiect de un anumit tip. Existența unui astfel de obiect este o parte standard a argumentului paradoxal. În paradoxurile din grupul Bii (Tabelul 9, p. 250), $\delta(\Omega)$ este un anumit purtător-de-adevăr. Dacă purtătorii-de-adevăr sunt propozițiile, existența purtătorului adecvat este manifestă. Dacă aceştia sunt Propoziții, nu acesta este cazul. Dar încercările de a nega existența Propozițiilor corespunzătoare eşuează pe stânca paradoxurilor extinse cum este „această propoziție nu exprimă nici o Propoziție sau exprimă o Propoziție falsă". Vezi Priest (1987), cap. 1.

380 Un alt paradox care corespunde schemei, pe care nu l-am discutat în carte, este cel al lui Yablo. Vezi Priest (1997a).

381 Grattan-Guinness face aluzie şi la alte paradoxuri, dar nu îmi este clar care se presupune că sunt acestea. El pretinde de asemenea că „şi aparent consistenta teoremă de incompletitudine a lui Gödel corespunde Schemei". Nu îmi este clar ce anume are în vedere el aici. Există cu siguranță un paradox subiacent demonstrației standard a primei teoreme de incompletitudine a lui Gödel. Acesta este „Paradoxul Cunoscătorului" şi corespunde Schemei, după cum am văzut în secțiunea 10.2.

rilor de incloziune. Nu avem un temei bun pentru a presupune că există un bărbier de genul cerut.[382]

Aici există totuşi un răspuns. S-ar putea să nu existe o evidență inductivă bună pentru existența unui astfel de bărbier.[383] (Întrebăm pe primul om din oraş, apoi pe al doilea ...) Nu cred că un astfel de argument ar fi confirmator, dar dacă se ia în serios această posibilitate, ea poate fi evitată prin impunerea unei condiții ceva mai tari asupra premiselor unei contradicții de incloziune: nu numai că premisele sunt *prima facie* adevărate, ci că acestea sunt *a priori* adevărate. Căci exact această condiție este adevărată despre paradoxurile standard ale auto-referinței: Transcendența şi Închiderea ar apărea ca fiind confirmate *a priori*. Contradicțiile generate de acestea par a fi inerente gândirii însăşi, intrinseci structurilor noastre conceptuale. Acesta este cu adevărat laitmotivul cărții de față. În cazul Paradoxului Bărbierului şi al paradoxurilor de acest gen, dacă ar fi ca premisele să fie adevărate, acestea ar fi adevărate doar *a posteriori*.[384]

Exemplele lui Grattan-Guinness de paradoxuri care nu corespund schemei sunt cele ale lui Curry.[385] Existența paradoxurilor lui Curry este discutată în secțiunea 11.8. După cum am observat acolo, imprejurarea că aceste paradoxuri corespund sau nu Schemei depinde de felul în care este interpretat condiționalul implicat. Dacă este

---

382 Restall (1996) arată că şi antinomiile lui Kant corespund *formei* unei incloziuni. În pofida punctului de vedere al lui Kant, aceste argumente – cel puțin ambele coarne ale fiecăruia – pot fi cu greu considerate ca având plauzibilitate *prima facie*.

383 Nick Denyer a căutat să mă convingă de aceasta de câteva ori.

384 Există, desigur, versiuni ale paradoxurilor standard în care unele dintre premisele cerute pentru a stabili Transcendența sau/şi Închiderea sunt *a posteriori*; de exemplu, în care o premisă se referă la o propoziție printr-o descripție cum este „singura propoziție de la pagina cutare“ şi este un fapt empiric acela că ea însăşi este acea propoziție. Astfel de elemente *a posteriori* sunt, totuşi, întotdeauna accidentale într-un anumit sens. Există modalîtăți de a asigura prin mijloace *a priori* un efect care poate fi asigurat.

385 El atribuie aceste paradoxuri lui Löb (1955). După câte pot să-mi dau seama, paradoxurile de acest gen au fost indicate pentru prima dată de Curry în (1942). Williamson (1996) şi Grim (1998) menționează de asemenea aceste paradoxuri drept contra-exemple la Schema Incloziunii.

interpretat ca un condiţional material, paradoxurile lui Curry sunt întocmai variante ale paradoxurilor standard şi deci corespund Schemei. Dacă nu, atunci nu corespund Schemei.[386] Astfel de paradoxuri sunt, prin urmare, de alt gen. Ele sunt paradoxuri care conţin în mod esenţial condiţionalitatea şi în special Principiul Contracţiei ($(\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta) \vdash \alpha \rightarrow \beta)$). După cum formulează Curry însuşi: „sursa dificultăţii rezidă în (...) [axiomele pentru] implicaţie".[387] Paradoxurile Curry autentice sunt, prin urmare, paradoxuri care depind de o teorie greşită a condiţionalului şi pesemne că pot fi considerate mai bine drept „paradoxuri ale implicaţiei materiale".

Este stabilit, deci, că există paradoxuri – argumente deconcertante care sfârşesc în contradicţie – care implică auto-referinţa şi nu corespund Schemei. Dar acest fapt este prea puţin o noutate. Multe paradoxuri implică auto-referinţa într-un fel sau altul, dar nimeni nu ar presupune că ele aparţin Mincinosului şi tovarăşilor acestuia. Ca o ilustrare, să considerăm persoana – un failibilist – care pretinde că nimeni nu poate fi niciodată sigur de nimic. Această pretenţie este, desigur, auto-reflexivă. Rezultă că, dacă are dreptate, persoana care pretinde aşa ceva nu poate fi sigur de pretenţia sa. Ceea ce se poate face din această pretenţie este o altă chestiune. Aceia care cred că a pretinde ceva este a pretinde certitudinea pot conchide că failibiliştii nu îşi pot susţine consistent propriile poziţii. Failibiliştii vor prefera să susţină că se pot afirma lucruri fără certitudine. Dar orice s-ar face cu pretenţia menţionată, enunţul nu este o contradicţie de incloziune. Sau să considerăm un alt exemplu: există versiuni ale paradoxului Examenului Surpriză care sunt auto-referenţiale. (Vezi, de exemplu, Halpern şi Moses (1986).) Informaţia dată elevilor este aceea că va fi un examen săptămâna viitoare, dar

---

[386] Ce s-ar întâmpla dacă condiţionalul ar fi un condiţional strict? – se întreabă Williamson. Atunci, după cum observă Williamson, paradoxul ar fi echivalent cu Mincinosul necesar: această propoziţie este cu necesitate falsă. Şi corespunde schemei: este o variantă de Paradox al Cunoscătorului.

[387] Curry (1942), p. 117. Ar trebui de asemenea să se observe că respingerea Contracţiei, şi deci rezolvarea paradoxurilor lui Curry în acest fel, nu va rezolva toate paradoxurile de incloziune. Unele dintre acestea, cum este cel al lui Berry, nu utilizează defel acest principiu.

că ei nu vor putea deduce data examenului *din însăşi această informație.** Din nou, aceste paradoxuri sunt diferite de contradicțiile de incloziune: ele revin la folosirea inducției regresive şi a supozițiilor implicite ale acesteia.

Unii comentatori au argumentat că până şi localizarea mea a unora dintre paradoxurile standard în Schema Incloziunii este problematică. Un temei pentru aceasta constă din pretenția conform căreia contradicția apare la limită şi numai la limită; comportamentul mecanismului în altă parte reprezintă de fapt „zgomot" irelevant.[388] Dar cineva care consideră doar situațiile limită omite, îmi pare, o parte esențială a poveştii. Paradoxurile sunt produse de un anumit mecanism: acesta este ceea ce generează contradicția. Dacă se înțelege aceasta, atunci se înțelege *de ce* apar contradicțiile de acest gen. Mecanismul operează dincolo de suprafață. Se poate examina, ca să spun aşa, doar suprafața (cazul limită), dar dacă se procedează în acest fel, atunci înțelegerea situației va fi puternic incompletă, ca să nu spun mai mult. Situația seamănă oarecum cu un vulcan. Singura parte a acestuia care poate fi văzută în mod normal este erupția şi este tentant să se considere că aceasta este vulcanul. Dar tocmai activitatea geotermală, care se desfăşoară la câțiva kilometri adâncime, este cea care cauzează erupția. Dacă nu înțelegi asta, nu înțelegi vulcanii. Voi reveni mai târziu asupra acestei chestiuni.

Un alt gen de temei (avansat de Tennant (1998) şi Kron (2001)) vizează faptul că Schema Incloziunii amestecă noțiunea de *mulțime* în toate paradoxurile. Dar paradoxul Mincinosului, de exemplu,

---

* Mai departe, paradoxul decurge după cum urmează. Folosind această informație, elevii argumentează că examenul surpriză nu poate avea loc. Examenul nu poate fi stabilit în ultima zi a săptămânii, căci elevii vor putea deduce data examenului la sfârşitul penultimei zile, contrar celei de-a doua părți a informației, şi deci examenul nu ar mai fi o surpriză. Dar examenul nu poate fi stabilit nici în penultima zi a săptămânii, căci în acest caz, ştiind că examenul nu poate fi stabilit în ultima zi a săptămânii, elevii vor putea deduce data examenului la sfârşitul antepenultimei zile. Tot aşa, elevii argumentează că examenul nu poate fi stabilit în nici una dintre celelalte zile ale săptămânii. Cu toate acestea, atunci când profesorul intră în clasă şi le anunță examenul, miercuri să zicem, elevii sunt surprinşi.

388 Unele remarci ale lui Tennant (1998) pot fi interpretate în acest mod.

poate fi formulat folosind doar predicatul „este adevărat"; nu trebuie să se considere defel noţiunea de mulţime. După cum s-a arătat în secţiunea 10.2, această chestiune este superficială, întrucât există o legătură conceptuală între a satisface o condiţie – a fi adevărat – şi a fi un membru al unei anumite totalităţi – a fi un membru al totalităţii lucrurilor adevărate. Întrucât mulţi oponenţi ai dialetheismului vor fi înclinaţi să respingă această noţiune „naivă" de determinare a unei mulţimi, s-ar putea considera foarte bine că această mişcare presupune ca adevărat ceea ce trebuie demonstrat.

Dacă aici sunt presupuse ca adevărate lucruri care trebuie demonstrate, acestea nu mai sunt presupuse ca adevărate în altă parte. (Vezi p. 247, nota 3.) Dar în orice caz, eu nu văd chestiunea ca presupunând ca adevărat ceea trebuie demonstrat. Temeiurile pentru această pretenţie sunt trei. Mai întâi, Schema Incloziunii nu este menită a fi un argument pentru dialetheism, ci o analiză a naturii contradicţiilor la limită. Ca atare, această schemă poate fi acceptată deopotrivă de dialetheişti şi de non-dialetheişti.[389] Ca orice analiză, şi aceasta are suporturi teoretice, iar noţiunea naivă de mulţime este cu siguranţă unul dintre acestea, dar această chestiune este irelevantă aici.

În al doilea rând, legătura dintre a satisface o condiţie şi a fi un membru al unei colecţii este o legătură conceptuală pe cât se poate de simplă şi de naturală. Într-adevăr, atunci când vorbim despre ceva ca fiind într-un anumit fel, este aproape imposibil să nu luăm pe acest ceva concomitent ca *satisfăcând o anumită condiţie* şi ca *fiind un membru al unui anumit grup*. Chiar şi cei care subscriu oficial la ceva precum teoria Zermelo-Fraenkel a mulţimilor, în care unele condiţii nu corespund nici unei totalităţi, recunosc acest fapt: limbajul claselor propriu-zise ne face inevitabil cu ochiul. (Desigur, ce anume proprietăţi au acele colecţii, totalităţi, grupuri – oricum ar fi ele numite – este o altă chestiune.) Nimeni nu ar fi pus la îndoială această legătură, dacă nu ar fi fost vorba despre faptul că aceasta dă

---

[389] Există cu siguranţă teorii ale mulţimilor care acceptă comprehensiunea naivă (orice condiţie determină o mulţime), dar care sunt consistente. Vezi Brady (1983).

naştere la contradicţii în anumite contexte. Dat fiind faptul că teza principală a acestei cărţi reprezintă tocmai o susținere a acestor contradicţii, aceia care neagă legătura sunt de fapt cei care presupun ca adevărat ceea ce trebuie demonstrat în acest caz.

În fine, a insista asupra legăturii dintre condiții şi mulțimi – sau cel puțin asupra jumătăţii discutabile a acesteia, conform căreia orice condiție determină o mulțime – nu presupune ca adevărat ceea ce trebuie demonstrat în contextul acestei cărţi, deoarece pretenţia decurge dintr-un alt lucru susţinut şi argumentat in carte: Principiul Domeniului. Principiul enunţă că operaţia de cuantificare presupune o totalitate corespunzătoare a cuantificării. După cum a formulat foarte frumos Moore (1995): există o unitate in această multiplicitate. Dată fiind o condiţie oarecare, se poate în mod clar vorbi despre toate lucrurile care satisfac acea condiție. Rezultatul decurge de aici.[390]

§17.3
Principiul domeniului

Principiul Domeniului îmi pare evident. După câte s-ar părea, este un fapt semantic brut şi evident acela că ori de câte ori există lucruri de un anumit gen, există *toate* acele lucruri. Şi totuşi Principiul a fost supus focului de artilerie de către unii comentatori (de exemplu Dümont şi Mau[391] *(1997)*, Kroon *(2001)*, Weir *(1999)*).

[390] Ar trebui, de asemenea, să se observe că noţiunea de determinare a unei mulţimi poate fi cu totul eliminată din Schema Incloziunii, întrucât Schema poate fi formulată echivalent în termeni de proprietăţi. Astfel, φ fiind o proprietate, Schema poate fi enunţată astfel:

(1) Există φ, iar $\Psi(\varphi)$

(2) Pentru orice θ astfel că $\Psi(\varphi)$ şi $\forall x(\theta x \rightarrow \varphi x)$:

(i) $\neg\theta\delta(\theta)$

(ii) $\varphi\delta(\theta)$

Punerea în corespondenţă a paradoxurilor standard cu noua formulare a Schemei este un exerciţiu de rutină.

[391] Care spun că nu se dau nici un fel de temeiuri pentru Principiul Domeniului. Este fals. Se dau argumente în secţiunea 8.8.

Dümont şi Mau trimit pe cititori la Cartwright în această chestiune. Cartwright respinge Principiul Domeniului, pe care îl numeşte „Principiul Totul-în-Unu“, din motive pe care le explică după cum urmează ((1994), p. 8):

S-ar părea că există toate motivele pentru a crede că (...) [Principiul Totul-în-Unu] este fals. Să considerăm ce implică acesta: că nu putem vorbi despre acadelele din borcan, dacă acestea nu alcătuiesc o mulţime; că nu putem vorbi despre numerele naturale, dacă nu există o mulţime ai cărei membri sunt acestea; că nu putem vorbi despre mulţimi pure, dacă nu există o clasă care să le aibă ca membri. Nu vreau să sugerez că nu există nici o mulţime ai cărei membri să fie acadelele din borcan, nici că numerele naturale nu alcătuiesc o mulţime şi nici măcar că nu există nici o clasă care să conţină mulţimile pure. Chestiunea este mai curând aceea că necesităţile cuantificării sunt deja satisfăcute pur şi simplu prin existenţa acadelelor din borcan, a numerelor naturale, a mulţimilor pure; nu este cerut nici un obiect suplimentar.
Una este să *existe* anumite obiecte şi alta este să existe o *mulţime* sau ceva de felul acesta, ai cărei membri sunt acele obiecte. [Paragraful continuă în a discuta distincţia lui Russell dintre clasa ca pluralitate şi clasa ca unu.]

Pasajul este convingător din punct de vedere retoric, dar realizează acest efect exploatând un număr de confuzii pline de consecinţe. Prima confuzie este cea dintre cuantificare şi descripţie. Cartwright spune că Principiul Domeniului implică faptul că „nu se poate vorbi despre acadelele din borcan, dacă acestea nu constituie o mulţime“. Principiul nu implică aşa ceva. A vorbi despre *acadelele din borcan* nu este a cuantifica peste acadele, ci a face referire la acestea prin intermediul unei descripţii definite. (Este o descripţie plurală, dar această situaţie nu afectează chestiunea.) În mod clar, a vorbi despre *cutare şi cutare (lucruri)* nu ne cere să presupunem nimic mai mult decât existenţa cutăror şi cutăror (lucruri).[392]

---

[392] Desigur, dacă, potrivit lui Russell, se consideră că descripţiile definite sunt eliminabile prin parafrazare în termeni de cuantificare, atunci nu acesta este cazul. Dar o astfel de tratare a descripţiilor nu poate fi susţinută. Descripţiile (sau multe utilizări ale acestora) sunt referenţiale, după cum reiese din faptul că referinţa poate fi

Pasajul susține, de asemenea, că opinia conform căreia se poate vorbi despre toate mulțimile (pure) fără să existe o mulțime a mulțimilor (pure) este implauzibilă. Aceasta *este* o consecință a Principiului Domeniului. Dar o dată ce se face distincția dintre această opinie şi cazul descripțiilor, presupusa sa implauzîbilitate este mai greu de susţinut. După cum am observat în secțiunea 8.8, pentru ca o pretenţie oarecare de forma „toate mulţimile sunt aşa şi pe dincolo" să aibă sens determinat, trebuie să existe o totalitate determinată asupra căreia parcurge cuantorul. În mod clar, ar fi greşit să se presupună că această totalitate este o mulţime care satisface axiomele teoriei Zermelo-Fraenkel a mulțimilor sau ale altei teorii a mulţimilor, dar faptul că *există* o totalitate bine-definită îmi pare de netăgăduit. În plus, este vorba în mod clar despre o totalitate pe care o putem gândi ca un singur lucru, întrucât ne putem referi în mod legitim la ea ca la *acea totalitate*: totalitatea tuturor mulţimilor.

Pasajul continuă prin a spune că „necesitățile cuantîficării sunt deja satisfăcute pur şi simplu prin existenţa acadelelor din borcan". Aceasta ne duce la cea de-a doua confuzie din pasaj. În linii mari, este vorba despre o confuzie între sens şi referinţă. Ce sunt „necesităţile cuantificării"? Întâi de toate, variabila cuantorului trebuie să aibă valori. Acestea sunt chiar acadelele din borcan: $acadea_1$, $acadea_2$, $acadea_3$, ... Acest fapt nu are nimic de-a face cu totalităţi de vreun fel sau altul. Totalitatea este presupusă de îndată ce vorbim despre sensul propoziţiei care conţine cuantorul şi nu despre referinţele posibile ale variabilelor. Acest sens nu este determinat, dacă totalitatea acadelelor nu este determinată. Putem formula chestiunea în maniera lui Quine. Angajamentul ontologic al propoziţiei in discuţie, entităţile care trebuie să existe pentru ca propoziţia să fie adevărată, sunt exact $acadea_1$, $acadea_2$, $acadea_3$, ... Dar aici nu este în discuţie angajamentul ontologic al propoziţiei, ci sensul propoziţiei; determinarea acestui sens cere existenţa unei totalităţi determinate de acadele.

---

selectată prin apariţii ulterioare ale pronumelor, ca în „L-am văzut pe omul care a avariat maşina." „L-ai văzut? Cum arăta acesta?" „El era destul de şocat când a fost scos afară din maşină."

Desigur, dacă această totalitate este gândită ca fiind ceva independent de acadele, atunci întreaga chestiune sună iarăşi implauzibil. Dacă vorbeşti despre anumite lucruri şi dacă toate existenţele sunt distincte, atunci invocarea existenţei unei alte entităţi ar părea *de trop*. Aceasta este strategia retorică folosită în ultima propoziţie citată: „Una este să *existe* anumite obiecte şi alta este să existe o *mulţime* sau ceva de felul acesta, ai cărei membri sunt acele obiecte." Dar mulţimea şi membrii acesteia nu sunt existenţe distincte. Ar putea să nu existe nici o mulţime de acadele, dacă nu ar exista acadele – şi reciproc. Acestea nu sunt existenţe atomare independente.

Obiecţia lui Weir la adresa Principiului Domeniului este diferită. El sugerează că acest principiu poate fi subminat printr-un apel la „nihilismul semantic", o concepţie conform căreia o tratare sistematică a funcţionării limbajului şi, în particular, a felului în care funcţionează cuantorii este abandonată ca fiind imposibilă. Aici ideea pare a fi următoarea. Dacă se lucrează cu tratarea model-teoretică standard a felului în care funcţionează cuantorii, atunci este neapărat necesar ca aceştia să fie luaţi ca parcurgând o mulţime. Cu toate acestea, dacă se evită o astfel de tratare, nimic nu angajează la o astfel de concepţie. Această observaţie nu sesizează, totuşi, esenţa chestiunii. Argumentul privind determinarea sensului, pe care tocmai l-am reluat, nu depinde de o tratare model-teoretică a cuantorilor sau de orice altă tratare. Acest argument face apel pur şi simplu la faptul, cu care toată lumea poate fi de acord, că „orice este α" nu are sens determinat dacă „orice" în discuţie nu este o totalitate determinată. Tratarea model-teoretică a cuantificării este pur şi simplu o modalitate formală de a recunoaşte acest fapt. Oricine evită această tratare nu este dezminţit de propriile sale cuvinte. Este, totuşi, dezminţit.

§17.4
O altă soluție care reproduce problema

Mă intorc acum la paradoxurile care corespund Schemei Inclozi-unii. Multe dintre acestea sunt foarte ortodoxe. Nu este de mirare, deci, că mulți recenzenți favorizează unele dintre soluțiile mai orto-doxe care au fost propuse. Aproape toate aceste soluţii au fost con-siderate explicit sau implicit în Partea a treia, ca şi în Partea întâi din Priest (1987). Nu am nimic semnificativ de adăugat aici în această privință.

O soluție inedită, care nu a fost examinată în nici unul dintre aceste locuri, este cea propusă de Zalta (în curs de apariție). Ideea principală este aceea că există două noţiuni de predicație distincte. Cea mai familiară dintre acestea este *exemplificarea*. Zalta simboli-zează „x exemplifică P“ prin Px. Cealaltă noțiune, care este în mod caracteristic aceea a felului în care obiectele gândirii au acele pro-prietăți pe care le au in gândire, este numită de el *codificare*; Zalta simbolizează „x codifică P“ prin xP. Speranța este că această distincție va permite să se arate că paradoxurile apar datorită unei confuzii de ambiguitate. Prin urmare, strategia generală este una familiară: parametrizarea. Atunci când apare o contradicție, caută o diferență de raporturi. Totuşi, ar trebui să se arate că sursa distincției lui Zalta nu are nimic de a face cu paradoxurile. Această distincție a apărut în legătură cu tratarea sa meinongiană a obiectelor.

Se pot spune multe lucruri în favoarea distincției dintre cele două noțiuni de predicație.[393] Cu toate acestea, primul lucru de observat aici este acela că simpla trasare a unei distincții nu rezolvă nicio-dată, prin sine, un paradox. Într-un sens, înrăutățeşte situația. Căci acum avem *două* argumente, fiecare dintre acestea folosind câte una dintre noțiunile dezambiguizate. Trebuie să explicăm ce este greşit

---

[393] Deşi cred că una dintre problemele principale la care Zalta aplică această idee poate fi rezolvată fără aceasta. Aceasta este problema privind obiectele (posibil non-existente ale) gândirii şi proprietăţile acestora. Vezi Priest (2000c).

in privința ambelor argumente. (Vezi secțiunea 6.7.) Şi după câte pot să-mi dau seama, Zalta nu consideră această chestiune. De exemplu, noțiunea de predicație folosită în paradoxul lui Berkeley, aşa cum îl văd eu, este cea obişnuită: exemplificarea. Zalta nu explică de ce eşuează paradoxul pentru această noțiune. El sugerează doar că premisa conform căreia există ceva ce nu este conceptibil este adevărată in sensul codificării: $\exists x \neg x\tau$. Problema este, însă, de ce această premisă nu este adevărată în sensul exemplificării: $\exists x \neg \tau x$. La urma urmei, în secțiunea 4.6 sunt formulate câteva argumente pentru această concluzie. Comentarii similare se aplică discuției lui Zalta despre Schema Incloziunii. În privința Transcendenței şi a Închiderii, el sugerează că una dintre acestea ar trebui să fie înțeleasă în termenii exemplificării, în timp ce cealaltă ar trebui să fie ințeleasă în termenii codificării. Eu am considerat Schema în mod uniform în termenii exemplificării şi pun întrebarea: ce este greşit în privința înțelegerii Schemei în aceşti termeni? Unele paradoxuri privesc obiecte ale gândirii, în mod remarcabil paradoxul lui Berkeley şi cea de-a cincea antinomie. Este de presupus că noțiunea de codificare ar putea să joace un rol aici, dar cele mai multe contradicții de incloziune nu sunt de acest gen.

Dar ne aşteaptă încă ceea ce este mai rău. Zalta ne dă o maşinărie nouă să ne jucăm cu ea şi, după cum este atât de adesea cazul, maşinăria dă contradicții de incloziune de un gen nou. Să considerăm mai întâi exemplificarea. Maşinăria folosită aici este bine-cunoscuta logică de ordinul doi. Variabilele de ordinul doi au drept domeniu de variație proprietăți care pot fi specificate prin λ-termeni. Oricât ar fi de familiară, această maşinărie nu este lipsită de probleme. Chestiunea crucială este cum trebuie să fie concepute proprietățile. O posibilitate este aceea de a le concepe ca obiecte de un anumit gen. La urma urmei, λ-termenii sunt locuțiuni substantivale, astfel că sunt concepuți în mod natural ca referindu-se la obiecte. Dar dacă concepem proprietățile în acest fel, atunci acestea trebuie să se afle in domeniul de variație al variabilelor de ordinul întâi, caz în care paradoxul lui Russell, o contradicție de incloziune exemplară, este la îndemână în modul obişnuit. Cerința ca proprie-

tățile să nu se afle în domeniul variabilelor de ordinul întâi apare, în acest context, ca o eschivare neonestă.

Alternativa este aceea de a concepe proprietățile ca fiind *sui generis*. Acesta este, la urma urmei, modul în care le concepea Frege, inventatorul logicii de ordinul doi. În particular, proprietățile nu sunt simple obiecte, ci sunt nesaturate, căci altfel nu am avea o tratare a unității propoziției. Dar în acest caz ne-am întors la problema lui Frege a conceptului *cal*, o contradicție de incloziune la limita exprimabilului (secțiunea 12.2).[394]

Să ne întoarcem acum la codificare. Obiectele meinongiene par a fi capabile de a avea orice gen de proprietăți: putem fără îndoială să considerăm un obiect cu proprietăți oarecare. Desigur, aceste obiecte nu pot *exemplifica* acele proprietăți, căci altfel ar fi iadul pe pământ. Aşadar, în concepția lui Zalta, obiectele trebuie să codifice acele proprietăți. Suntem, prin urmare, conduşi la postulatul caracteristic al teoriei lui Zalta: pentru orice condiție asupra proprietăților, $\alpha(F)$, există un obiect care codifică exact proprietățile care satisfac acea condiție:

$$\exists z \forall F(zF \leftrightarrow \alpha(F))$$

(Pentru orice $\alpha(F)$ dată, acest z se dovedeşte a fi unic.) Acum, să luăm α ca fiind: F este proprietatea de a codifica o proprietate care nu este exemplificată. Adică să luăm $\alpha(F)$ ca $F = P$, unde

$$P = \lambda x \exists G(xG \wedge \neg Gx)$$

Obținem atunci:

$$\exists z \forall F(zF \leftrightarrow F = P)$$

---

394 Teoria obiectului a lui Zalta ne permite să vorbim nu numai despre proprietatea de a fi cal, ci şi despre obiectul care codifică proprietatea individuală de a fi cal. Desigur, problema lui Frege priveşte primul aspect.

Fie a_p acest z. Atunci, întrucât $P = P$, rezultă că:

$$a_pP$$

Să presupunem acum că Pa_p. Atunci $\lambda x \exists G(xG \wedge \neg Gx)a_p$, i.e. $\exists G(a_pG \wedge \neg Ga_p)$. Întrucât a_p codifică doar o singură proprietate, avem $G = P$, şi astfel $\neg Pa_p$. Dacă, pe de altă parte, $\neg Pa_p$, atunci $a_pP \wedge \neg Pa_p$. Aşadar, $\exists G(a_pG \wedge \neg Ga_p)$, i.e. Pa_p. În ambele cazuri avem o contradicţie: $Pa_p \wedge \neg Pa_p$. Paradoxul se datorează iniţial lui Clark (1979).

Contradicţia poate fi pusă in forma unei contradicţii de incloziune. Să luăm $\varphi(x)$ ca Px, astfel că $x \in \Omega \leftrightarrow Px$. Fie $\psi(x)$ condiţia vidă $x = x$ (deci o putem ignora). Pentru orice mulţime, x, luăm $[x]$ ca $\lambda y(y \in x)$ şi de această dată luăm $\alpha(F)$ ca $F = [x]$. Atunci postulatul caracteristic al lui Zalta ne spune că:

$$\exists z \forall F(zF \leftrightarrow F = [x])$$

Luăm acest z ca $a_{[x]}$ şi $\delta(x)$ ca $a_{[x]}$. Atunci avem $a_{[x]}[x]$.

Să presupunem acum că $x \subseteq \Omega$. Pentru Transcendenţă: presupunem că $a_{[x]} \in x$, i.e. $[x]a_{[x]}$. Întrucât $x \subseteq \Omega$, avem $Pa_{[x]}$, i.e. $\exists G(a_{[x]}G \wedge \neg Ga_{[x]})$. Atunci $G = [x]$, deci $\neg[x]a_{[x]}$. Astfel, $\neg a_{[x]} \in x$, după cum este cerut. Dar atunci $a_{[x]}[x] \wedge \neg[x]a_{[x]}$. Aşadar, $\exists G(a_{[x]}G \wedge \neg Ga_{[x]})$, i.e. $Pa_{[x]}$, i.e. $a_{[x]} \in \Omega$, ceea ce este Închidere.

Contradicţia apare atunci când $x = \Omega$. Căci în acest caz avem $a_{[\Omega]} \in \Omega \wedge \neg a_{[\Omega]} \in \Omega$, i.e. $Pa_{[\Omega]} \wedge \neg Pa_{[\Omega]}$. Dar $x \in \Omega \leftrightarrow Px$ şi deci $[\Omega] = P$. Astfel, contradicţia este $Pa_p \wedge \neg Pa_p$.

Desigur, Zalta este perfect conştient de paradoxul lui Clark. Soluţia sa[395] este aceea de a insista că propoziţiile care conţin codificare nu specifică proprietăţi şi astfel că predicaţiile de codificare nu pot să apară într-o apariţie a lui λ, aşa cum apar în proprietatea P, cum este cerut pentru paradoxul lui Clark. Starea de plâns a acestei mişcări bazate pe un punct de vedere meinongian este clară. Toată problema privind gândirea este aceea că noi putem gândi obiecte care

[395] Vezi Zalta (1983), pp. 158 şi urm.

satisfac condiții *oarecare*. Prin urmare, ar trebui să existe obiecte care să codifice toate condițiile, chiar şi pe acelea cu privire la codificare, altminteri ce naiba gândim atunci când se pare că gândim despre astfel de lucruri?[396] O teorie respectabilă a codificării, ca şi o teorie respectabilă a exemplificării, ar trebui să fie una dialetheică, o teorie care să accepte principii oarecare ale comprehensiunii şi contradicțiile la care conduc acestea.

Ca atare, ceea ce ne oferă Zalta este, după cum se întâmplă atât de des – şi de frapant[397] –, o soluție a problemei care restabileşte problema – îndoit, de fapt: o dată pentru exemplificare, în forma paradoxului lui Russell sau a conceptului *cal* (poți alege) şi o dată pentru codificare, în forma paradoxului lui Clark.

§17.5
Paradoxul lui Berkeley

Un paradox al incloziunii care nu este ortodox este paradoxul lui Berkeley. Unii comentatori au ales acest paradox pentru o tratare specială. Cea mai detaliată critică este cea a lui Kroon (2001), care formulează o serie de obiecții. Prima este aceea că, deşi poate să pară că se poate concepe ceva ce este inconceptibil, de fapt aşa ceva nu poate fi făcut.[398] De ce nu? În secțiunea 4.8, tot ceea ce se cere

---

[396] Zalta a replicat (într-o discuție) că noțiunea de codificare este intru totul teoretică şi că, prin urmare, suntem liberi să specificăm felul în care se comportă aceasta, sub singura rezervă a păstrării fenomenelor. Dar dacă predicația în limbajul natural este ambiguă între exemplificare şi codificare, codificarea nu este în întregime un construct teoretic: este o parte a exprimării noastre idiomatice. De asemenea, Zalta a replicat (prin corespondență) că restrângerea schemei comprehensiunii pentru proprietăți nu este o mişcare mai *ad hoc* decât renunțarea la legea non-contradicției în legătură cu predicația. După câte pot să-mi dau seama, legea non-contradicției nu a fost defel implicată în înțelegerea noastră a predicației. (Vezi secțiunea 17.1 de mai sus.) Prin urmare, nu renunț la această lege in acest context – în mod *ad hoc* sau altcumva.

[397] Vezi pp. 227 şi urm.

[398] Şi Dale (1996) spune acelaşi lucru, dar nu işi prezintă temeiurile. Pe Dale îl mai îngrijorează şi Principiul Prefixului din secțiunea 4.6, dar îngrijorările sale apar

pentru ca un lucru să fie conceptibil este ca un nume, sau o altă reprezentare, care se referă la lucrul în discuţie să fie adus în minte. Această pretenţie, spune Kroon, este prea firavă pentru o concepere autentică. Este nevoie de mai mult: „proprietăţi de tipul a-şti-cine sau a-şti-că, proprietăţi care ne ajută fie şi doar să fixăm locul obiectului în sistemul general al lucrurilor". După cum am spus în secţiunea 4.8, există, fără îndoială, multe noţiuni diferite de conceptibilitate, iar argumentul poate foarte bine să eşueze pentru astfel de noţiuni. Dar dacă argumentul funcţionează pentru noţiunea pe care am explicat-o, atunci pretenţia menţionată este suficientă.[399]

De asemenea, Kroon se îndoieşte[400] de faptul că descripţiile indefinite (sau reprezentările lor formale, ε-termenii) se referă la ceva în sensul adecvat. Consider că greşeşte în această privinţă. Există utilizări ale descripţiilor indefinite în limba română care sunt în mod clar referenţiale. Să considerăm doar propoziţiile „Ion a văzut un om. Maria a văzut acelaşi om". Aici, „un om" este o locuţiune substantivală a cărei funcţie este să selecteze un anumit obiect. De unde ştim asta? Din aceea că expresia „acelaşi om" funcţionează într-un astfel de mod încât să se refere la acelaşi obiect. Şi dacă cineva se teme că termenul în discuţie este un fel de cuantor ascuns, atunci, după cum arată nota 20 de la pagina 135, există situaţii în care conţinutul unei astfel de temeri este *demonstrabil* fals.

Problema felului în care se realizează referirea prin descripţii indefinite este una importantă. În această problemă nu am un răspuns care să mă satisfacă – şi nu am nici măcar un răspuns pentru cele mai obişnuite cazuri ale referinţei; dar în contextul de faţă nici

---

a fi considerate chiar în acea secţiune; şi în orice caz, după cum arată secţiunea 4.9, argumentul nucleu, paradoxul lui Berkeley, nu foloseşte acest Principiu.

399 Privitor la Schema Conceperii, Zalta (în curs de apariţie) se întreabă de ce trebuie să se presupună că conceptibilitatea *de re* a unui obiect decurge din conceptibilitatea *de dicto* a ceva ce priveşte acel lucru. Motivul este cel explicat în secţiunea 4.8: a concepe că cutare şi cutare este aşa şi pe dincolo cere prezenţa în minte a unui nume care se referă la cutare şi cutare; şi asta este tot ceea ce trebuie pentru a concepe ceva în tratarea în discuţie.

400 Ca şi Tennant (1998), secţiunea 2.3.

nu am nevoie de un astfel de răspuns. Este suficient *faptul că* termenii se referă la ceva. Şi în orice caz, după cum se arată la pagina 135, chestiunea descripţiilor indefinite este mai curând o pistă falsă, căci există versiuni ale argumentului care folosesc descripţii definite. Tot ceea ce ne trebuie este să aplicăm argumentul la un domeniu care este convenabil ordonat şi putem înlocui descripţia indefinită „un lucru astfel încât ..." cu o descripţie definită „ultimul lucru din ordonare astfel incât ...".

În fine, Kroon sugerează că, dacă se insistă asupra dependenţei de context a conceptibilităţii, atunci contradicţia poate fi rezolvată. Un lucru care nu este conceput (în acest context) nu este conceput (în acest context), dar poate fi foarte bine conceput (într-un alt context). Într-adevăr, menționarea lucrului ne poate arunca în acest alt context. După cum este clar, aceasta este o strategie familiară de parametrizare, cu toate problemele care o însoțesc, pe care le-am expus în secțiunile 10.6 şi 10.7. În particular, putem derula argumentul folosind expresia „conceput într-un context (actual) sau altul" şi problema reapare. Astfel, să simbolizăm acest predicat prin Cx; atunci, atâta timp cât $\exists x\neg Cx$, $\varepsilon x\neg Cx$ este un astfel de lucru, $\neg C\varepsilon x\neg Cx$, dar îl concep în contextul de față, deci $C\varepsilon x\neg Cx$.

Se poate pune întrebarea, cum o face Kroon, cum se poate şti, atunci, că există lucruri care nu sunt concepute în nici un context (actual). Răspunsul este esențialmente cel dat în secțiunea 4.7.[401] O condiţie necesară (şi suficientă) pentru a concepe un lucru (în orice context doriți) este aceea de a aduce o reprezentare a acelui lucru în minte. Întrucât acest proces ia un timp minimal, orice individ poate concepe doar un număr finit de lucruri. Există o mulțime de lucruri lăsate la o parte.[402]

---

[401] Vezi de asemenea pp. 263 şi urm.

[402] Kroon avansează posibilitatea unei reprezentări (mai precis a unui nume) care schimbă la întâmplare ceea ce reprezintă. Poate că aceasta s-ar putea referi la o mulțime de lucruri în timpul în care este în minte? Ar trebui să se refere la o infinitate de lucruri – într-adevăr la o infinitate foarte mare – dacă este ca forța acestui argument să fie evitată. Şi sunt înclinat să spun aici, cu Aristotel (*Met.* 1006b), că un cuvânt care ar putea reprezenta o astfel de infinitate în acest fel în scurta perioadă în care

§17.6
Principiul soluției uniforme

O soluție bine-cunoscută a unora dintre paradoxurile de incloziune constă din a respinge existența totalității limită Ω. Această linie de argumentare este susținută, de exemplu, de Moore (1995) şi Tennant (1998). Într-adevăr, Tennant spune ((1998), secțiunea 2.1) că respingerea existenței lui Ω este:

un răspuns într-atât de venerabil la paradoxurile infinitului absolut din vremurile de inceput ale teoriei mulțimilor, încât este ciudat că nu găsim la Priest nici un argument susținut care să arate de ce nu funcționează de fapt acest răspuns.

Nu sunt sigur ce contează drept un argument susținut în acest context, dar argumentul pentru existența lui Ω în cazul paradoxurilor infinității absolute este furnizat de Principiul Domeniului, după cum s-a discutat deja.

Dar dacă argumentul din secțiunea 11.5 este corect, atunci respingerea infinităților absolute, cum este mulțimea tuturor ordinalelor, nu poate în nici un caz să furnizeze o soluție adecvată. Lucrurile stau aşa deoarece, în unele cazuri (e.g. paradoxul lui Berry), totalitățile limită sunt mulțimi „mici", cum este mulțimea numerelor naturale. Este un act disperat să respingi existența unei astfel de mulțimi; iar paradoxurile de incloziune, *fiind de un singur gen, cer o soluție uniformă.* Principiul invocat aici este Principiul Soluției Uniforme (PSU): acelaşi gen de paradox, acelaşi gen de soluție.[403]

---

este focalizat mintal nu ar avea un conținut determinat, şi astfel nu ar fi defel o reprezentare.

[403] Dimpotrivă, dacă două paradoxuri sunt de genuri diferite, nu există nici un motiv pentru care ne-am aştepta ca acestea să aibă aceeaşi soluție. De aceea nu este de mirare că paradoxurile lui Curry, care nu corespund Schemei Incloziunii, au un gen diferit de soluție față de paradoxurile de incloziune. De asemenea, s-ar putea

Unii comentatori au formulat obiecţii la adresa acestui principiu sau cel puţin la adresa aplicării lui aici. Grattan-Guinness (1998), de exemplu, consideră că Principiul este discutabil. Eu unul consider că Principiul este ceva mai mult decât un truism. Dacă două paradoxuri au soluţii diferite, atunci chiar acest fapt ar părea să arate că paradoxurile respective sunt de genuri diferite. Ceea ce nu este defel un truism este ceea ce constituie un gen. Voi spune mai multe despre aceasta.

Să începem cu un principiu analog: acelaşi gen de maladie, acelaşi gen de tratament – dacă doi oameni au aceeaşi maladie, aceştia trebuie să fie trataţi în acelaşi fel. Într-un sens superficial, acest principiu este evident fals. De exemplu, aceeaşi maladie poate fi tratată cu două medicamente diferite. Dar într-un sens mai profund şi mai important, principiul este în mod clar corect: dacă avem o maladie în doi oameni, aceasta trebuie să se datoreze aceleiaşi cauze. Deci cei doi oameni trebuie să fie trataţi în acelaşi fel, şi anume atacând acea cauză.[404] În exemplul anterior, noţiunea de gen de maladie este relativ neproblematică. Genul în discuţie este un gen natural, care poate fi individualizat prin structura sa cauzală. Atunci când vorbim despre genuri de paradox, mai curând decât despre maladii, nu mai vorbim despre genuri care pot fi individualizate cauzal, dar mi se pare că avem încă o noţiune operaţională de gen. Cauza explică maladia. În matematică nu există cauze, dar există cu siguranţă explicaţii: are încă sens să se selecteze trăsăturile esenţiale ale situaţiei care este responsabilă pentru ceva sau altceva. De exemplu, putem explica de ce numerele întregi au o anumită proprietate arătând că acestea alcătuiesc un grup faţă de adunare şi că toate grupurile au acea proprietate. Celelalte proprietăţi ale numerelor intregi,

observa că este cel puţin *posibil* să se ofere o soluţie uniformă şi consistentă a paradoxurilor. La urma urmelor, aceasta este ceea ce îşi propune să facă teoria ramificată a tipurilor a lui Russell.

[404] După cum au arătat cercetările medicale, nu este neobişnuit să se descopere că un sindrom căruia i s-a dat un singur nume este, de fapt, o multiplicitate de maladii distincte. Aceste maladii sunt distincte, deoarece au cauze diferite – chiar dacă aceste cauze au efecte similare. Acesta pare a fi cazul schizofreniei şi poate al cancerului, de exemplu.

cum este aceea a felului în care adunarea interacționează cu înmulțirea, sunt irelevante pentru a înțelege de ce numerele întregi au acea proprietate. Problema a ceea ce constituie o explicație în matematică şi a felului în care această noțiune interacționează cu cea de demonstrație, de exemplu, este una dificilă şi eu nu ştiu răspunsul.[405] Totuşi, nu este necesar să poți defini ceva pentru a putea să recunoşti acel ceva. În mod obişnuit, matematicienii recunosc o explicație atunci când văd una, iar eu văd una în forma Schemei Incloziunii: o incloziune este ceea ce explică de ce apar paradoxurile. Iată de ce astfel de paradoxuri sunt de acelaşi gen. Cu titlul de explicație suplimentară, să considerăm următoarele paradoxuri ale infinității (pe care le-am întâlnit în secțiunea 2.6):

(1) Dacă lumea este infinită în trecut, atunci numărul de zile de dinaintea zilei de azi este egal cu numărul de zile de dinaintea zilei de ieri. Dar, în mod evident, ultimul număr este mai mic decât primul.
(2) Dacă lumea este infinită în trecut, atunci numărul de luni de dinaintea lunii curente trebuie să fie de douăsprezece ori mai mare decât numărul de ani de dinaintea anului curent, dar ultimul număr este deja infinit şi deci este pe cât de mare posibil.
(3) Există mai multe numere naturale decât numere pare; totuşi trebuie să fie tot atâtea numere naturale cât numere pare, întrucât acestea pot fi puse într-o corespondență unu-la-unu.

Aceste paradoxuri erau cunoscute medievalilor, dar în Evul Mediu nu era clar că sunt de acelaşi gen. Desigur, au fost oferite soluții pentru unele dintre ele, care nu se aplică la celelalte. De exemplu, Ioan Filopon sugera că soluția primelor două paradoxuri este aceea că timpul trecut nu este infinit. (Mai mult decât atât, el folosea aceste paradoxuri ca argumente pentru această pretenție.) În mod

[405] Chestiunea este discutată în Steiner (1978), Resnik şi Kushner (1987).

clar, această soluţie nu are nici o relevanţă în privinţa celui de-al treilea paradox.

Totuşi, ştiind ceea ce ştim acum, putem vedea că aceste paradoxuri sunt de acelaşi gen, întrucât sunt toate exemple ale unui singur fenomen, şi anume acela că o mulţime infinită poate avea o submulţime strictă care are aceeaşi mărime cardinală cu mulţimea însăşi. Acest fapt furnizează şi soluția tuturor paradoxurilor. Şi tocmai din acest motiv, chiar dacă Filopon are dreptate cu privire la lungimea timpului trecut, soluția acestuia nu are nimic de-a face cu miezul problemei. (Tot aşa cum nu au nimic de-a face cu miezul problemei acele soluții care susţin că în unele paradoxuri de incloziune totalitatea Ω nu există.) De unde ştim că acest fenomen se află în spatele fiecărui paradox? Pur şi simplu din aceea că acest fenomen explică fiecare din manifestările acestora. O dată ce se înțelege acest fapt despre cardinalitate, se vede de ce apare fiecare dintre aceste exemple.

Acum, exact în acelaşi fel, toate contradicţiile de incloziune sunt generate de acelaşi mecanism subiacent: o operaţie care diagonalizează în afara totalităților de un anume gen – submulțimi ale lui Ω – producând însă un obiect care se află încă în Ω. Contradicţia apare atunci când diagonalizăm în afara totalității Ω insăşi. Acesta este mecanismul care stă la baza fiecăreia dintre contradicţii, explicând, în esență, de ce apar acestea. După cum am spus în secțiunea 9.5, o dată ce înțelegem *cum* se intâmplă ca un diagonalizator să reuşească să se „tragă în afara" unei totalități şi să producă un obiect nou de acelaşi gen, devine clar *de ce* trebuie să apară o contradicție la limită.

Faptul că o incloziune este mecanismul subiacent al fiecărui paradox poate să nu fie evident observatorului neatent: trebuie să fie examinate detaliile. Dar nici mecanismul subiacent al paradoxurilor medievale ale infinității, pe care tocmai le-am menţionat, nu era evident la vremea respectivă. Şi o dată ce sunt sesizate detaliile, cred că este greu să se reziste concluziei conform căreia existenţa unei incloziuni furnizează explicația paradoxurilor. Atunci, paradoxurile de incloziune sunt de acelaşi gen, tot atât de mult ca şi maladiile cu aceeaşi cauză şi paradoxurile infinității tocmai discutate.

Un alt comentator (Smith 2000)) obiectează de asemenea la adresa utilizării mele a PSU. El sugerează că noțiunea de gen este relativă la un grad de abstractizare. Împrejurările că Bill o iubeşte pe Monica şi că Lee l-a împuşcat pe John nu sunt de acelaşi gen relativ la nivelul de abstractizare *a iubeşte pe b* şi *a împuşcă pe b*, dar sunt de acelaşi gen în raport cu nivelul de abstractizare *aRb*. Mai mult, PSU ar trebui să fie interpretat: acelaşi gen de paradox *la un nivel dat de abstractizare*, acelaşi gen de soluție *la acel nivel*. Dată fiind această interpretare, nu este nimic problematic în privința soluțiilor paradoxurilor standard. Căci relativ la nivelul de abstractizare al Schemei Incloziunii, ambele genuri de soluție sunt de acelaşi fel: „sustragerea de la Schemă", în timp ce la un nivel inferior de abstractizare paradoxurile nu sunt de acelaşi gen: unele menționează mulțimile, celelalte nu. În plus, soluțiile standard se află la acest nivel: soluțiile paradoxurilor teoriei mulțimilor menționează mulțimi; soluțiile paradoxurilor semantice nu menționează mulțimi. Aşadar, aceste soluții sunt pe deplin adecvate la nivelul lor.

Să concedem că genul este relativ la gradul de abstractizare. Într-un sens, această pretenție este în mod clar corectă. Nu-mi este însă clar ce contează drept nivel de abstractizare, dacă vorbim despre soluțiile paradoxurilor. Cu siguranță, nu este numai o chestiune de întipărire de simboluri ale unor categorii gramaticale predefinite. Schema Incoziunii face aceasta, dar face şi o mulțime de alte lucruri. Dar să trecem peste aceasta.[406] Adevărata problemă în privința argumentului lui Smith stă în altă parte: în supoziția conform căreia toate nivelurile sunt egale. Să explic.

Să considerăm un exemplu. Paradoxul Mincinosului apare în mai multe variante. În unele dintre acestea, auto-referința este dobândită prin intermediul unui pronume demonstrativ („această propoziție" etc.); în altele, auto-referința este dobândită printr-o descripție („prima propoziție de la pagina cutare" etc.); încă în altele, auto-referința este obținută printr-un argument diagonal care foloseşte

---

[406] *Să trecem şi peste faptul că PSU arată că paradoxurile teoriei mulțimilor ca* atare nu sunt rezolvate satisfăcător de soluțiile standard. Vezi secțiunea 11.5.

numere-Gödel ca nume. Acum, la un anumit nivel de abstractizare, aceste paradoxuri sunt, probabil, de genuri diferite. Primul, la urma urmei, se bazează pe trăsături dependente de context ale rostirii: cel de-al doilea presupune o tratare a felului în care funcţionează descripţiile; cel de-al treilea foloseşte numerele. Să presupunem că eu propun trei genuri corespunzătoare de soluție. Primul gen de paradox este rezolvat printr-o teorie a actelor de vorbire; cel de-al doilea este rezolvat printr-o teorie a semanticii descripțiilor; cel de-al treilea este rezolvat printr-un apel la nominalismul matematic. Chiar dacă toate soluțiile ar fi să funcţioneze pentru propriul lor gen, îmi pare de netăgăduit că, în mod colectiv, rămâne totuşi ceva greşit în privința acestora. *Mecanismele* exacte ale referinței sunt, într-un sens clar, accidentale pentru ceea ce se petrece. Soluţiile pot evita paradoxurile, dar ele fac aceasta atacând chestiuni periferice, nu esenţiale. În toate versiunile paradoxului Mincinosului, există o propoziţie, α, astfel că:

α ddacă $\langle\alpha\rangle$ este falsă (sau nu este adevărată)

unde $\langle\alpha\rangle$ este un termen singular care se referă la α. Să numim aceasta *Schema Punctului-Fix*. Această schemă trebuie luată la bord, nu faptul contingent al felului în care este dobândită referința. Nu este de ajutor nici indicarea faptului că, la acest nivel, nivelul de abstractizare al Schemei Punctului-Fix, toate soluțiile *sunt* de acelaşi fel: „sustrăgătoare de la Schema Punctului-Fix“. Aceasta este doar o chestiune de prestidigitație lingvistică. Este clar că soluțiile nu ajung la esența lucrurilor. (Paradoxurile infinitului pe care tocmai le-am examinat furnizează un alt exemplu de grup de paradoxuri care, la un anumit „nivel de abstracție“, sunt diferite – unele presupun timpul şi altele nu –, dar față de care încercarea de a le rezolva la acel nivel este în mod clar incorectă.)

Acum, mi se pare că lucrurile stau la fel în privința paradoxurilor standard ale auto-referinței. Existența unei incloziuni este ceea ce explică aceste paradoxuri. După cum tocmai am spus, o dată ce se sesizează că o anumită operație asupra unei totalități oarecare de

obiecte de un anumit gen generează un nou obiect de acel gen, devine clar *de ce* trebuie ca aplicarea operației la totalitatea tuturor acestor obiecte să dea naştere unei contradicții. Concentrarea asupra felului în care este dobândită incloziunea este precum concentrarea asupra felului în care este dobândită auto-referința, in sensul că ia simptomul drept cauză. În plus, a spune că soluțiile standard ale paradoxurilor semantice şi ale teoriei mulțimilor *sunt* de acelaşi fel la nivelul Schemei Incloziunii prin aceea că ele sunt toate „sustrăgătoare de la Schemă“ este exact a arunca praf lingvistic în ochi. După cum observă de fapt Smith, aceasta este o pretenție întru totul vidă. Împrejurarea că aceste soluţii se sustrag de la Schemă nu arată că ele consideră esența fenomenului mai mult decât în cazul paradoxului Mincinosului pe care tocmai l-am menționat. Nu este vorba despre faptul că aceste soluții sunt pur şi simplu modalităţi diferite de sustragere de la Schemă, ci mai curând despre faptul că acestora le scapă în întregime esența fenomenului.[407]

Cu alte cuvinte, şi pentru a lega toate acestea de noțiunea de nivel de abstracţie, nivelul adecvat la care trebuie să fie analizat un fenomen este nivelul care localizează cauzele subiacente. Smith însuşi ilustrează această idee cu ajutorul unui exemplu biologic. Ar fi greşit să se presupună că anumite fenomene din botanică şi zoologie au aceeaşi explicație doar pentru că privesc procese de diviziune. Nivelul corect de abstractizare la care trebuie să fie analizate problemele în discuţie este nivelul mecanismelor cauzale relevante. Similar, ca in cazul exemplului de mai sus privind paradoxul Mincinosului, nivelul corect de abstractizare pentru o analiză a paradoxurilor de incloziune nu este unul care depinde de prezența anumitor cuvinte („mulțime“, „adevărat“ etc.), ci este unul care izolează structura subiacentă care generează şi cauzează contradicțiile: nivelul schemei Incloziunii.

---

[407] Ca în exemplul lui Smith (2000), n. 4. Cuiva care nu ar înţelege că pierderea/câştigarea în greutate este o chestiune de calorii în minus sau în plus i-ar scăpa esenţa problemei.

Dacă toate acestea sunt adevărate, atunci chiar dacă s-ar întâmpla ca soluțiile ortodoxe ale paradoxurilor auto-referinței să funcționeze la nivelul lor corespunzător de abstractizare – ceea ce, orice ar însemna aceasta, nu se întâmplă, după cum am văzut în capitolele 10 şi 11 –, acest fapt nu ar fi suficient pentru a le apăra de critica bazată pe PSU. Unele niveluri sunt mai egale decât altele.

§17.7
Limbajul şi înțelesul său

Să ne îndreptăm acum atenția asupra unor comentarii la Partea a patra a acestei cărți. Țelul acestei părți era acela de a arăta că multe dintre teoriile contemporane standard ale limbajului sfârşesc în contradicții la limita exprimabilului. Nu susțin vreo teorie particulară a limbajului. Chestiunea este mai curând aceea că, oricare ar fi teoria care este susținută, se ajunge la această situație (p. 366-367).[408]

Tennant (1998) nu este impresionat de acest fapt. Cu privire la unele dintre aceste teorii, dacă l-am înțeles corect, el pretinde că fiecare dintre contradicțiile la care conduc teoriile poate fi luată ca *reductio* la adresa teoriei respective. Într-adevăr, aceste contradicții pot fi luate astfel, dar nu de către cei care susțin teoriile în discuție; dar oricum, această chestiune este în afara subiectului în discuție,

---

[408] O teorie a înțelesului care nu este considerată în acest capitol şi care are acum o anumită popularitate este tratarea deflaționară. Vezi, de pildă, Horwich (1998). Detaliile precise ale teoriilor de acest fel nu trebuie să ne preocupe aici, cu excepția observației că acestea se sprijină pe o teorie deflaționară a adevărului. Acastă teorie susține, ca o trăsătură conceptuală definitorie a naturii adevărului, T-schema: $\langle\alpha\rangle$ este adevărată ddacă α. Prin urmare, şi astfel de teorii generează in mod natural contradicții la limita gândirii în forma paradoxului Mincinosului. (Pentru o discuție suplimentară despre deflaționism în privința adevărului, vezi Priest (2000a).) Horwich şi alții au susținut de asemenea o teorie deflaționară a referinței, bazată pe „R-schema“: $\langle n\rangle$ se referă la x ddacă $n = x$ (unde n este un nume oarecare). Nu este de mirare că schemele de acest gen produc alte paradoxuri din aceeaşi familie. Vezi Priest (1997b).

care este exact acela că, oricare dintre teorii ar fi susţinută, contradicţiile apar (vezi secţiunea 13.3).[409]

Oricum, remarcile principale ale lui Tennant în acest context privesc teoriile care susţin existenţa corelatelor semantice: înţelesurile unităţilor lingvistice care stau laolaltă pentru a alcătui înţelesul unei întregi propoziţii. Trebuie să existe lucruri care ţin laolaltă componentele într-o unitate. Am numit aceste lucruri *gluoni* şi am argumentat că nu se poate face referire la aceştia, deşi se poate. În cazul lui Frege, remarcă Tennant, nu există gluoni. Caracterul nesaturat al conceptelor este acela care aglutinează componentele laolaltă. Dar la Frege, gluonii *sunt* chiar conceptele. Iar argumentele fregeene despre concepte arată că nu se poate face referire la acestea (secţiunea 12.2).

Mai general, argumentează Tennant, gluonii nu satisfac Transcendenţa, deoarece:[410]

contrastul corect dintre componentele gândirii şi indiferent ce gluoni ar putea fi implicaţi in acea gândire este acela că aceste componente sunt lucruri *cu ajutorul cărora* gândim (sau facem judecăţi), în timp ce gluonii nu sunt astfel de lucruri. Mai curând, gluonii sunt lucruri *cu ajutorul cărora* putem face judecăţi *cu ajutorul* componentelor gândirii. Intenţionalitatea lor instrumentală, ca să zic aşa, este dintr-o dată eliminată.

---

[409] Tennant mă critică, în legătură cu Davidson, şi pentru că nu am considerat teoriile semantic închise ale adevărului. Într-o anumită măsură, acestea sunt considerate în capitolul 10. O discuţie mai incisivă se află în Priest (1987), cap. 1. Un alt comentator, Marconi (1997), critică tratarea mea a concepţieî lui Wittgenstein din ultima perioadă. Am argumentat (cap. 14) că, potrivit lui Wittgenstein, inţelesul nu este determinat. Şi totuşi, în jocul nostru de limbaj despre înţeles, care este hotărâtor, înţelesul *este* determinat. Marconi subliniază că simplul fapt că aceste „mişcări" sunt efectuate în jocul de limbaj nu înseamnă că acestea sunt „demne de încredere *în mod universal*" – i.e. că sunt luate ca adevărate. Poate fi aşa, dar este în afara subiectului în discuţie. Subiectul pe care îl discutam eu era acela că repercusiunile concluziilor lui Wittgenstein nu pot fi exprimate în mod consistent în jocul nostru de limbaj despre înţeles. Wittgenstein se convinge pe sine să renunţe la posibilitatea de a exprima aceasta – şi totuşi o face.

[410] Tennant (1998), secţiunea 2.5.

Mărturisesc că nu pot înțelege mare lucru din această distincție. Dar orice ar fi aceasta, rezultatul este acela că gluonul unei propoziții nu poate fi o componentă a propoziției. Această pretenție trebuie să fie falsă (după cum se subliniază la p. 193, n. 22). Să considerăm doar: „Mă gândesc la gluonul acestei propoziții". Gluonul acestei propoziții este cu siguranță o componentă a propoziției.

Probabil că distincția lui Tennant este cea care este articulată mai clar de Gaskin (1995).[411] Pornind de la o perspectivă esențialmente fregeeană, Gaskin argumentează, urmându-l pe Wiggins şi *contra* Frege, că conceptele sunt obiecte de un anumit gen. Unitatea propoziției poate fi explicată prin intermediul comportamentului copulei – verbul „este" şi cuvintele înrudite sau desinențele de verb personal ale altor verbe. Astfel, pentru a lua un exemplu simplu, în „Marcus este înalt", „Marcus" şi „înalt" au drept corelate semantice anumite lucruri. „Este" este un cuvânt a cărui funcție este pur şi simplu aceea de a lega prin intermediul predicației. În mod clar, nu există acum nici o problemă privind referîrea la concepte.

Dar, după cum observă Gaskin, nu am scăpat încă de toate necazurile. Gluonul este acum copula şi pune problema binecunoscută. Copula insăşi are un înțeles. La urma urmei, copula exprimă tocmai relația dintre un obiect şi o proprietate instanțiată de acel obiect. Ne place sau nu, suntem obligați să recunoaştem înțelesul pe care il are *ființa*. După cum spune Gaskin (p. 175):

dacă copula nu are referință (şi într-adevăr, nu are referință în felul numelor proprii şi a atributelor) este imposibil să vedem cum am putea să vorbim, aşa cum o facem, despre ființa predicativă. Într-un fel, copula trebuie să aibă referință.

Gaskin propune o soluție la această problemă, care decurge după cum urmează. Copula are înțeles; cum trebuie explicat înțelesul acesteia? Să considerăm o propoziție de forma:

---

[411] Acest articol conține o discuție excelentă a problemei unității propoziției, a istoriei acestei probleme şi a locului său la Frege şi Wittgenstein.

a este *b*

Aceasta înseamnă că:

a instanţiază *b*-itate (i.e. este o instanţiere a *b*-ităţii).

Dacă se pretinde că acest enunţ specifică înţelesul copulei, atunci în mod clar analiza lasă de dorit, deoarece enunţul însuşi *foloseşte* copula. Desigur, putem explica înţelesul copulei din această propoziţie în acelaşi fel, pentru a obţine:

a instanţiază o instanţiere a *b*-ităţii

Dar acum avem aceeaşi problemă cu acest enunţ. Ne aflăm în mod evident într-un regres la infinit: regresul lui Bradley.* Nu putem explica niciodată fără rest înţelesul unei copule.
Gaskin continuă (pp. 175 şi urm.):

Sugestia mea este acum aceea că (...), specificând un referent pentru copulă, [condiţia:[412] *x* este *y* ddacă *x* instanţiază *y*-itate] nu numai că ne arată cum putem vorbi despre instanţiere, ci, în virtutea faptului că generează regres, aceasta capturează şi sensul în care copula este nesaturată. Căci, dată fiind posibilitatea aplicării la nesfârşit (...) [a condiţiei] asupra relaţiei de instanţiere însăşi, fixarea referinţei copulei în termenii relaţiei de instanţiere rămâne inevitabil incompletă: specificarea finală a referinţei rămâne inaccesibilă pentru noi. Copula conţine desigur o componentă conceptuală – de unde rezultă capacitatea noastră de a vorbi despre relaţia de instanţiere –, dar incercarea de a specifica acea componentă conduce la o bifurcare într-o

---

* Denumire sub care este cunoscut un argument formulat de filosoful britanic F. H. Bradley în cartea sa *Appearence and Reality* (1893) împotriva supoziţiei conform căreia relaţiile şi termenii acestora au realitate. Pe scurt şi foarte simplificat, argumentul este următorul: Dacă o relaţie şi termenii acesteia ar fi un gen de obiecte reale, atunci, pentru orice relaţie *R* între termenii *a* şi *b* s-ar cere o altă relaţie *S* care să conecteze relaţia *R* cu termenii săi, o altă relaţie *T* care să conecteze relaţia *S* cu termenii săi şi aşa mai departe la infinit.

[412] Simplific aici puţin, dar nu într-un fel care să afecteze argumentul.

altă componentă conceptuală şi predicativă; încercarea de a capta această altă componentă conceptuală conduce la o altă bifurcare şi aşa mai departe. Nesaturabilitatea copulei este, atunci, grevată de regresul lui Bradley. Căci copula introduce nesaturabilitatea în propoziție exact în modalitatea infinitară conținută în regres. Nu este vorba despre faptul că unei copule îi lipseşte referința *simpliciter*, ci despre faptul că referința pe care o are este amânată la nesfârşit. (Dacă se pune întrebarea „La ce se referă copula?“, a spune „La instanțiere“ reprezintă doar începutul răspunsului. Ar fi mai bine să se spună „La instanțierea instanțierii“ sau şi mai bine „La instanțierea instanțierii instanțierii“ sau şi mai bine ...)

Acum, îmi pare că linia de argumentare a lui Gaskin aici nu se confruntă cu problema în discuție. Dacă el are dreptate, înțelesul lui „este“ nu poate fi exprimat printr-o parafrază finită. Poate că aşa stau lucrurile, dar aceasta nu ajută realmente la rezolvarea în mod consistent a problemei unității înțelesului. Avem o dilemă. „Este“ are un înțeles. Dacă acesta este un obiect, atunci o propoziție nu este o unitate, ci doar o listă de înțelesuri (inclusiv înțelesul lui „este“). Pe de altă parte, dacă înțelesul nu este un obiect (este nesaturat), la acesta nu se poate face referire printr-o locuțiune substantivală, dar la înțelesul lui „este“ (sau la cel al *ființei*, dacă vreți) se poate face referire exact în acest fel. Conceptul *cal* trece din nou călare.

De altfel, există un motiv întru totul decisiv pentru care problema nu poate fi rezolvată printr-un apel la natura predicației: aceeaşi problemă apare atunci când nu există nici o predicație. Să considerăm, de exemplu, descripția „tatăl luî Frege“. Aceasta nu exprimă o Propoziție, dar exprimă cu siguranță ceea ce am putea numi o idee, un unic lucru. Ideea nu este o amestecare a componentelor *tatăl lui* şi *Frege* şi, în plus, nu există nici o predicație vizibilă. Problema unității gândirii este mult mai generală decât aceea a unității Propoziției. La urma urmelor, pentru Frege toate funcțiile sunt nesaturate.

§17.8
Cotitura ontologică

În final, să ne întoarcem încă o dată la tema dialetheismului. Titlul acestei cărți face referire la „limitele gândirii“. Un recenzent (Evnine (1997)) a susținut că, în această carte, contradicțiile considerate nu sunt contradicții în gândire, ci contradicții în realitate și a ridicat problema dacă denumirea este corectă.[413] Consider că da. După cum se subliniază chiar de la prima pagină, cartea nu se ocupă de gândire în sensul stărilor mentale subiective, ci în sensul conținutului obiectiv; iar conținutul obiectiv al gândirii nu poate fi despărțit de realitatea despre care este gândirea.

Pretind că, într-un anumit sens, realitatea este contradictorîe. Desigur, prin aceasta nu vreau să spun că obiectele care constituie realitatea, cum sunt scaunele și stelele, sunt contradictorii. Aceasta ar fi o confuzie categorială. Ceea ce vreau să spun este că există anumite enunțuri contradictorii (Propoziții, propoziții – alegeți) despre limite, care sunt adevărate. Sunt îndeajuns de realist ca să susțin că trebuie să fie ceva în privința realității care face ca astfel de enunțuri să fie adevărate (deși nu am nici o poziție în privința împrejurării dacă realitatea conține entități din categoria *fapt*). Când spun că realitatea este contradictorie, înțeleg că realitatea este în așa fel încât face ca aceste enunțuri contradictorii să fie adevărate. Dacă este să gândim acea realitate într-o manieră adecvată, rezultă că acele contradicții trebuie să fie o parte a conținutului gândirii noastre.

Limitele gândirii tratate în carte sunt de diferite genuri – deși toate satisfac Schema Incloziunii. Unele dintre acestea pot privi produse umane, cum este lîmbajul; limitele discutate în Partea a patra a cărții sunt în principal de acest gen. Dar unele nu sunt de acest

---

[413] Argumente similare au fost avansate de Restall (1996) și de Dümont și Mau (1997).

gen. Dacă ar exista materie primă, în sensul lui Aristotel, atunci aceasta ar fi contradictorie (secțiunile 1.5 – 1.7), indiferent dacă ar fi sau nu prin preajmă oameni care să gândească sau să vorbească despre aceasta.

Acest fapt este subliniat de cele două capitole anterioare. În taxonomia contradicțiilor la limită dată la pagina 47, paradoxurile din aceste capitole privesc limitele exprimării, dar privesc limite ale exprimării nu din cauza naturii a ceea ce produce exprimarea, limbajul, ci din cauza celor ce sunt exprimate – vorbind neriguros. Atât pentru Heidegger, cât şi pentru Nāgārjuna, ceea ce este să fie, în cel mai fundamental sens, este contradictoriu.[414]

Deşi nu reprezintă o nouă descoperire în carte, aceste două noi capitole, care aduc în centrul atenției *ceea ce este*, marchează cu siguranță o cotitură ontologică a preocupărilor. Filosofia limbajului se mândreşte cu locul său în filosofia secolului XX. Desigur, nu există cale de întoarcere la ceea ce era înainte. Dar poate că acest secol va asista la o revenire la filonul unei teme filosofice mai tradiționale, natura realității – şi dacă am dreptate, o natură care este contradictorie.

---

[414] Este demn de remarcat că o contradicție la limitele exprimabilității apare în cealaltă mare şcoală Māhāyana a Buddhismului, Yogăcāra a lui Vasubhandu şi Sthiramati. (Vezi, de exemplu, Stcherbatsky (1978)). În această şcoală, spre deosebire de Madhyamaka a lui Nāgārjuna, realitatea convențională şi realitatea ultimă sunt pur şi simplu distincte. Întregul adevăr este convențional, iar restul este inefabil. Dar *încă* se pretinde că este un adevăr ultim acela că orice lucru (cu excepția vacuității însăşi) este vid – deşi vacuitatea este interpretată aici întrucâtva diferit (esențialmente ca dependență de minte). Totuşi, Yogācāra nu este grevată de contradicția ontologică expusă în secțiunea 16.7. În această şcoală, vacuitatea este (în mod consistent) pur şi simplu natura tuturor lucrurilor. Contradicția comună şcolilor Madhyamaka şi Yogăcāra este generată de două lucruri: (i) o pretenție conform căreia limbajul poate caracteriza doar realitatea „obişnuită"; (ii) pretenții despre felul în care este o realitate de dincolo de cea „obişnuită". (i) şi (ii) sunt exact cele care generează şi situația contradictorie a lui Kant privind noumenele, precum şi situația oricui doreşte să ne spună ceva despre un domeniu situat dincolo de accesul limbajului. O pretenție suplimentară este aceea că ceea ce se poate afla dincolo de „obişnuit" este contradictoriu.

BIBLIOGRAFIE

Aczel P. (1998), *Non-Well-Founded Sets*, CSLI Lecture Notes, no. 14, Stanford.

Al-Azm S. J. (1972), *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Clarendon Press.

Alston W. (1956), „Ineffability", *Philosophical Review* 65, 506-522.

Anderson A., Belnap N. şi Dunn J. M. (1992), *Entailment: the Logic of Relevance and Necessity*, vol. 2, Princeton University Press.

Anscombe G. E. (1959), *An Introduction to Wittgenstein's* Tractatus, Hutchinson and Co.

Armstrong D. M. (1965), *Berkeley's Philosophical Writings*, Collier-Macmillan.

Bacon J. (1996), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Australasian Journal of Philosophy* 74, 542.

Bailey C. (1970), „Continuity and Infinity in Space", pp. 32-37 în M. Capek (ed.), *The Concepts of Space and Time*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 22, Reidel.

Barnes J. (1979), *The Presocratic Philosophers*, Routledge and Kegan Paul.

(ed.) (1984), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press.

Barwise J. şi Etchemendy J. (1987), *The Liar*, Oxford University Press.

Beck L. W. (trad.) (1950), *Prolegomena to any Future Metaphysics*, Bobbs-Merrill.

(1966), „The Second Analogy and the Principle of Indeterminacy", *Kant-Studien* 57, 199-205; republicat în T. Penelhum şi J. MacIntosh (eds.), *The First Critique*, Wadsworth, 1969.

Bell J. şi Machover M. (1977), *A Course in Mathematical Logic*, North Holland Publishing Co.

Bennett J. (1966), *Kant's Analytic*, Cambridge University Press.

Bhattacarya K., Johnston E. H. şi Kunst A. (1978), *The Dialectical Method of Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī*, Motilal Banarsidass.

Black M. (1964), *A Companion to Wittgenstein's* Tractatus, Cambridge University Press.

(1968), „Frege on Functions", în E. Klemke (ed.), *Essays on Frege*, University of Illinois Press.

Boghossian P. (1989), „The Rule-Following Considerations“, *Mind* 98, 507-549.

Bolzano B. (1950), *Paradoxes of the Infinite*, Routledge and Kegan Paul.

Boolos G. şi Jeffrey R. (1974), *Computability and Logic*, Cambridge University Press.

Bostock D. (1973-1974), „Aristotle, Zeno and Potential Infinite“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 74, 37-53.

(1988), *Plato's* Theaetetus, Clarendon Press.

Brady R. (1983), „The Simple Consistency of Set Theory Based on the Logic *CSQ*“, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 24, 431-439.

Brandom R. (1983), „Asserting“, *Noûs* 17, 637-650.

Burali-Forti C. (1897), „A Question on Transfinite Numbers“, republicat in van Heijenoort (1967).

Burge T. (1979), „Semantic Paradox“, *Journal of Philosophy* 76, 169-198, republicat în Martin (1984).

Bury R. G. (trad.) (1933), *Sextus Empiricus*, vol. 1-4, Harvard University Press.

Campbell R. (1976), *From Belief to Understanding*, Faculty of Arts, Australian National University.

Candlish S. (1978), Recenzie la Fogelin (1976), *Australasian Journal of Philosophy* 56, 81-86.

Cantor G. (1899), „Letter to Dedekind“, în van Heijenoort (1967).

Carnap R. (1959), „The Elimination of Metaphysical Language through Logical Analysis of Language“, cap. 3 din A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Free Press.

Carroll L. (1895), „What the Tortoise Said to Achilles“, *Mind* 4, 278-280.

Cartwright R. L. (1994), „Speaking of Everything“, *Noûs* 28, 1-20.

Chalmers A. (1976), *What is This Thing Called Science?*, Queensland University Press.

Charlton W. (trad.) (1970), *Aristotle's* Physics; *Books I and II*, Clarendon Press.

Chihara C. (1973), *Ontology and the Vicious Circle Principle*, Cornell University Press.

Clark R. (1978), „Not every Object of Thought has Being: a Paradox in Naïve Predication Theory“, *Noûs* 12, 181-188.

Copleston F. C. (1961), *Aquinas*, Penguin.

Cornford F. M. (1935), *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul.

Crombie I. M. (1963), *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. 2, Routledge and Kegan Paul.

Culler J. (1979), „Jacques Derrida", pp. 154-179 in J. Sturrock (ed.), *Structuralism and Since: from Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford University Press.

Curry H. B. (1942), „The Inconsistency of Certain Formal Logics", *Journal of Symbolic Logic* 7, 115-117.

Da Costa N. şi Bueno O. (1996), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *History and Philosophy of Logic* 17, 158-160.

Dale A. J. (1996), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Philosophy* 71, 308-310.

Dancy J. (1987), *Berkeley: an Introduction*, Basil Blackwell.

Dancy R. (1975), *Sense and Contradiction: a Study in Aristotle*, Reidel.

(1978), „Aristotle's Second Thoughts about Substances: Matter", *Philosophical Review* 87, 372-413.

Dauben J. W. (1979), *Georg Cantor: his Mathematics and Philosophy of the Infinite*, Harvard University Press.

Davidson D. (1967), „Truth and Meaning", *Synthèse* 17, 304-323; republicat în cap. 2 din (1984).

(1973), „Radical Interpretation", *Dialectica* 27, 313-328; republicat in cap. 9 din (1984).

(1974a), „Belief and the Basis of Meaning", *Synthèse* 27, 309-323, republicat in cap. 10 din (1984).

(1974b), „On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, 5-20; republicat în cap. 13 din (1984).

(1977), „Reality without Reference", *Dialectica* 31, 247-253; republicat în cap. 15 din (1984).

(1979), „The Inscrutability of Reference", *Southwestern Journal of Philosophy* 10, 7-19; republicat în cap. 16 din (1984).

(1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press.

Davies P. (1984), *Superforce*, Heinemann.

Dedekind R. (1888), *Was sind und was sollen die Zahlen*, republicat în limba engleză în *Essays on the Theory of Numbers*, Dover Publications, 1963.

Denyer N. (1991), *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Routledge.

Derrida J. (1974), *Of Grammatology* (trad. G. C. Spivak), Johns Hopkins University Press.

(1978), „Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", cap. 10 din *Writing and Difference*, Routledge and Kegan Paul.

(1981), *Positions* (trad. A. Bass), University of Chicago Press.

(1982), „*Différance*", cap. 1 din *Margins of Philosophy*, Harvester Press.

Dummett M. (1973), *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth.

(1977), *Elements of Intuitionism*, Clarendon Press.

(1991), *Frege: Philosophy of Mathematics*, Duckworth.

Dümont J. şi Mau F. (1977), „Are there any True Contradictions?", *Journal for the General Philosophy of Science* 7, 1-11.

Dunn J. M. (1979), „A Theorem in 3-Valued Model Theory with Connections to Number Theory, Type Theory, and Relevant Logic", *Studia Logica* 38, 149-169.

Edwards P. (ed.) (1967), *Encyclopedia of Philosophy*, Collier-Macmillan.

Evinine S. (1997), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Manuscrito* 20, 103-110.

Ewing A. C. (1938), *A Short Commentary on Kant's* „Critique of Pure Reason", Methuen.

Feyerabend P. (1975), *Against Method*, New Left Books.

(1977), „Marxist Fairytales from Australia", *Inquiry* 20, 372-397; republicat în Partea a 3-a, cap. 3 din *Science in a Free Society*, New Left Books, 1978.

Findlay J. N. (1958), *Hegel: a Re-examination*, Allen and Unwin.

Fitch F. B. (1946), „Self-Reference in Philosophy", *Mind* 55, 64-73; o versiune revizuită apare ca Anexa C din *Symbolic Logic*, Ronald Press Co., 1952.

Fitting M. (1972), „An ε-Calculus System for First Order S4", pp. 103-110 din W. Hodges (ed.), *Conference in Mathematical Logic*, '70, Springer Verlag.

Fogelin R. J. (1976), *Wittgenstein*, Routledge and Kegan Paul.

Fowler H. N. (trad.) (1970), *Plato*, vol. 4, Loeb Classical Library.

Fraenkel A., Bar-Hillel Y. şi Levy A. (1973), *Foundations of Set Theory*, ediția a doua revizuită, North Holland Publishing Co.

Frege G. (c1892), „Comments on Sense and Meaning", pp. 118-125 din *Posthumous Writings*, Basil Blackwell, 1979.

Furth M. (trad.) (1967), *The Basic Laws of Arithmetic*, University of California Press.

Garfield J. (1990), „Epoche and Śūnyatā: Scepticism East and West", *Philosophy East and West* 40, 285-307.

(1994) „Dependent Co-origination and the Emptiness: Why did Nāgārjuna Start With Causation?“, *Philosophy East and West* 44, 219-250.

(1995), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford University Press.

(1996), „Emptiness and Positionlessness: do the Madhyamika Relinquish All Views?“, *Journal of Indian Philosophy and Religion* 1, 1-34.

Garver N. (1973), prefața la Derrida, *Speech and Phenomena: and other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Northwestern University Press.

Gaskin R. (1995), „Bradley's Regress, the Copula and the Unity of the Proposition“, *Philosophical Quarterly* 45, 161-180.

(2001), *Grammar in Early Twentieth Century Philosophy*, Routledge.

Geach P. (1972), *Logic Matters*, Basil Blackwell.

Geach P. şi Black M. (1960), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (ediția a doua revizuită), Basil Blackwell.

Genesereth M. şi Nilsson N. (1978), *Logical Foundations of Artificial Intelligence*, Morgan Kaufmann.

Gödel K. (1944), „Russell's Mathematical Logic“, în P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, Tudor; republicat în P. Benacerraf şi H. Putnam (eds.), *The Philosophy of Mathematics*, Cambridge University Press, 1964.

Goldfarb W. (1985), „Kripke on Wittgenstein on Rules“, *Journal of Philosophy* 82, 471-488.

Gorampa (1990), *Nges don rab gsal*, Sakya Students' Union.

Grattan-Guinness I. (1998), „Structural Similarity or Structuralism“, *Mind* 107, 832-834.

Grene M. (1976), „Life, Death and Language“, *Partisan Review* 43, 265-279.

Grewe R. (1969), „Natural Models of Ackermann's Set Theory“, *Journal of Symbolic Logic* 34, 281-288.

Grice P. (1957), „Meaning“, *Philosophical Review* 66, 377-388; republicat in P. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford University Press, 1967.

Griffin J. (1964), *Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford University Press.

Grim P. (1991), *The Incomplete Universe: Totality, Knowledge and Truth*, Bradford Books, Massachusetts Institute of Technology Press.

(1998), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 719-723.

Grünbaum A. (1973), *Philosophical Problems of Space and Time*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 12, Reidel.

Guthrie W. C. K. (1981), *A History of Greek Philosophy, Vol. 6: Aristotle, an Encounter*, Cambridge University Press.

Hacking I. (1975), *Why does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press.

Hallett M. (1984), *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, Clarendon Press.

Halmos P. (1950), *Measure Theory*, Van Nostrand.

Halpern J. Y. şi Moses Y. (1986), „Taken by Surprise: the Paradox of the Surprise Test Revisited“, *Journal of Philosophical Logic* 15, 281-304.

Harris R. (1988), *Language, Saussure and Wittgenstein: How to Play Games with Words*, Routledge and Kegan Paul.

Hart K. (1989), *The Trespass of the Sign*, Cambridge University Press.

Hart W. D. (1975-1976), „The Potential Infinite“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 76, 247-264.

Hawking S. (1988), *A Brief History of Time: from Big Bang to Black Holes*, Bantam Press.

Hayes R. (1994), „Nāgārjuna's Appeal“, *Journal of Indian Philosophy* 22, 299-378.

Hazen A. (1987), „*Contra Buridanum*“, *Canadian Journal of Philosophy* 17, 875-880.

Heidegger M. (1959a), *The Question of Being*, trad. W. Kluback şi J. T. Wilde, Vision.

(1959b), *An Introduction to Metaphysics*, trad. R. Manheim, Yale University Press.

(1971), *Poetry, Language, Thought*, trad. A. Hofstadter, Harper and Row.

(1977a), „The End of Philosophy and the Task of Thinking“, în Krell (1977).

(1977b), „What is Metaphysics?“, în Krell (1977).

(1977c), „On the Origins of the Work of Art“, in Krell (1977).

(1991), *The Principle of Reason*, trad. R. Lilly, Indiana University Press.

(1992), *The Metaphysical Foundations of Logic*, trad. M. Heim, Indiana University Press.

(1996), *Being and Time*, trad. J. Stambaugh, State University of New York Press.

van Heijenoort J. (ed.) (1967), *From Frege to Goedel*, Harvard University Press.

Heron G. (trad.) (1954), *Of Learned Ignorance*, Routledge and Kegan Paul.

Herzberger H. (1970), „Paradoxes of Grounding in Semantics“, *Journal of Philosophy* 67, 145-167.

(1980-1981), „New Paradoxes for Old“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 81, 109-123.

Hick J. (ed.) (1964), *The Existence of God*, Collier-Macmillan.
(1970), *Arguments for the Existence of God*, Macmillan.
Hopkins J. şi Richardson H. (trad.) (1974), *Anselm of Canterbury*, vol. 1, Edwin Mellen Press.
Horwich P. (1998), *Meaning*, Clarendon Press.
Hughes G. E. (1982), *John Buridan on Self-Reference: Chapter Eight of Buridan's* „Sophismata" *Translated with an Introduction and Philosophical Commentary*, Cambridge University Press.
Huntington C. şi Wangchen N. (1989), *The Emptiness of Emptiness*, University of Hawai'i Press.
Hylton P. (1984), „The Nature of the Proposition and the Revolt against Idealism", în R. Rorty, J. B. Schneewind şi Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press.
Inwood M. J. (1983), *Hegel*, Routledge and Kegan Paul.
Johnson B. (1981), prefaţa traducătorului la J. Derrida, *Dissemination*, University of Chicago Press.
Joseph G. (1980), „The Many Sciences and the One World", *Journal of Philosophy* 77, 773-791.
Jowett B. (trad.) (1953), *The Dialogues of Plato*, Clarendon Press.
Kaplan D. şi Montague R. (1960), „A Paradox Regained", *Notre Dame Journal of Formal Logic* 1, 79-90; republicat în cap. 8 din Montague's *Formal Philosophy*, Yale University Press, 1974.
Kasulis T. (1989), *Zen Action/Zen Person*, University of Hawai'i Press.
Kemp Smith N. (1923), *Commentary to Kant's* Critique of Pure Reason, ed. a doua, Macmillan.
(trad.) (1933), *Immanuel Kant's* Critique of Pure Reason, ed. a doua, Macmillan.
Kenny A. (1969), *The Five Ways*, Routledge and Kegan Paul.
Kerford G. B. (1967), „Protagoras of Abdera", pp. 505-506 din vol. 6 din Edwards (1967).
King H. R. (1956), „Aristotle Without *Prima Materia*", *Journal of the History of Ideas* 17, 370-389.
Kneale W. şi Kneale M. (1962), *The Development of Logic*, Oxford University Press.
König J. (1905), „On the Foundations of Set Theory and the Continuum Problem", în van Heijenoort (1967).
Krell D. F. (ed.), *Martin Heidegger: Basic Writings*, Harper and Row.

Kretzmann N. (ed.) (1982), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell University Press.

Kripke S. (1975), „Outline of a Theory of Truth“, *Journal of Philosophy* 72, 690-716; republicat în Martin (1984).

(1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell.

Kroon F. (2001), „Beyond Belief? A Critical Study of Graham Priest's *Beyond the Limits of Thought*“, *Theoria* 87, 48-61.

Latta R. (1989), *Leibniz:* The Monadology *and other Philosophical Writings*, Oxford University Press.

Lear J. (1977), „Sets and Semantics“, *Journal of Philosophy* 74, 86-102.

Lehrer K. (1990), *The Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul.

Leisenring A. C. (1969), *Mathematical Logic and Hilbert's ε-Symbol*, MacDonald and Co.

Lewis D. (1991), *Parts of Classes*, Basil Blackwell.

Löb M. H. (1955), „Solution of a Problem of Leon Henkin“, *Journal of Symbolic Logic* 20, 115-118.

Lopez D. (1998), *Elaborations on Emptiness*, Princeton University Press.

Łukasiewicz J. (1953), „The Principle of Individuation“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 27, 69-82.

(1971), „On the Principle of Contradiction in Aristotle“, *Review of Metaphysics* 24, 485-509.

Mackie J. (1982), *The Miracle of Theism*, Clarendon Press.

Maddy P. (1988), „Proper Classes“, *Journal of Symbolic Logic* 48, 113-139.

Marconi D. (1997), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Philosophical Review* 106, 620-622.

Martin G. (1955), *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, Manchester University Press.

Martin R. L. (ed.) (1984), *Recent Essays on Truth and the Liar Paradox*, Oxford University Press.

Mayberry J. (1977), „On the Consistency Problem for Set Theory: an Essay on the Cantorian Foundations of Classical Mathematics (I)“, *British Journal for the Philosophy of Science* 28, 1-34.

McDowell J. (1973), *Plato;* Theaetetus, Clarendon Press.

(1976), „Truth Conditions, Bivalence and Verificationism“, cap. 3 din G. Evans şi J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning*, Cambridge University Press.

Mendelson E. (1997), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Mathematical Reviews* 97a: 00014.

Meyer R. K. (1973), „Intuitionism, Entailment, Negation“, cap. 10 din H. Leblanc (ed.), *Truth, Syntax and Modality*, North Holland Publishing Co.

(1976), „Relevant Arithmetic“, *Bulletin of the Section of Logic, Polish Academy of Sciences* 5, 133-137.

(1987), „God Exists!“, *Noûs* 21, 345-361.

Meyer R. K. şi Mortensen C. (1984), „Inconsistent Models of Relevant Arithmetic“, *Journal of Symbolic Logic* 49, 917-929.

Miller A. V. (trad.) (1969), *Hegel's Science of Logic*, Allen and Unwin.

Moore A. W. (1985), „Set Theory, Skolem's Paradox and the *Tractatus*“, *Analysis* 45, 13-20.

(1990), *The Infinite*, Routledge.

(1995), „Getting above Ourselves“, recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Times Literary Supplement*, 15 December 1995.

Murdoch J. E. (1968), „On 'Equality' of Infinities in the Middle Ages“, *Actes du XIe Congrès International d'Histoire des Sciences*, Ossolineum.

(1981), „Henry of Harclay and the Infinite“, în A. Maieru şi A. Paravicini-Bagliani (eds.), *Studi sul XIV seculo in memoria di Anneliese Maier*, Rome.

(1982), „Infinity and Continuity“, în N. Kretzmann, A. Kenny şi J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambrîdge University Press.

Murti T. R. V. (1955), *The Central Philosophy of Buddhism*, Allen and Unwin.

Nagel T. (1986), *The View from Nowhere*, Oxford University Press.

Nehamas A. (1985), *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press.

von Neumann J. (1925), *„Eine Axiomatisierung der Mengenlehre“*, *Journal für die reine und angewandte Mathematik* 154, 219-240; republicat în van Heijenoort (1967).

Norris C. (1987), *Derrida*, Fontana Press.

Orenstein A. (1977), *Willard van Orman Quine*, Twayne Publishers (G. K. Hall and Co.).

Parkinson G. H. (1973), *Leibniz: Philosophical Writings*, Dent and Sons.

Parsons C. (1971), „Ontology and Mathematîcs“, *Philosophical Review* 80, 151-176; republicat în cap. 1 din (1983).

(1974a), „Informal Axiomatization, Formalization, and the Concept of Truth“, *Synthèse* 27, 27-47; republicat în cap. 3 din (1983).

(1974b), „Sets and Classes“, *Noûs* 8, 1-12, republicat în cap. 8 din (1983).

(1974c), „The Liar Paradox“, *Journal of Philosophical Logic* 3, 381-412; republicat cu o anexă în (1983) şi Martin (1984).

(1977), „What is the Iterative Conception of Set?“, în R. E. Butts şi J. Hintikka (eds.), *Logic, Foundation of Mathematics and Computability Theory*, Reidel; republicat in cap. 10 din (1983).

(1983), *Mathematics in Philosophy*, Cornell University Press.

Passmore J. (1970), *Philosophical Reasoning* (ediția a doua), *Duckworth*.

Peano G. (1906), „Addition E“, *Rivista di Mathematica* 8, 143-157.

Pears D. F. şi McGuinness B. F. (trad.) (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul.

Pitcher G. (1977), *Berkeley*, Routledge and Kegan Paul.

Platts M. (1979), *Ways of Meaning*, Routledge and Kegan Paul.

Pollock J. (1970), „On Logicism“, cap. 24 din E. D. Klemke (ed.), *Essays on Bertrand Russell*, University of Illinois Press.

(1986), *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield.

Popkin R. (1967), „Skepticism“, pp. 449-461, vol. 7 din Edwards (1967).

Prawitz D. (1965), *Natural Deduction: a Proof-Theoretic Study*, Almqvist and Wiskell.

Priest G. (1979a), „Logic of Paradox“, *Journal of Philosophical Logic* 8, 219-241.

(1979b), „Indefinite Descriptions“, *Logique et Analyse* 22, 5-21.

(1983), „Logical Paradoxes and the Law of Excluded Middle“, *Philosophical Quarterly* 33, 160-165.

(1984), „Hypercontradictions“, *Logique et Analyse* 107, 237-243.

(1987), *In Contradiction*, Kluwer Academic Publishers.

(1989a), „Primary Properties are Secondary Properties too“, *British Journal for the Philosophy of Science* 40, 29-37.

(1989b), „Dialectic and Dialetheic“, *Science and Society* 53, 388-415.

(1989c), „Reasoning about Truth“, *Artificial Intelligence* 39, 231-244.

(1990), „Boolean Negation and All That“, *Journal of Philosophical Logic* 19, 201-215.

(1991a), *The Nature of Philosophy and its Role in a University*, University of Queensland Press.

(1991b), „Intensional Paradoxes“, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 32, 193-211.

(1991c), „Minimally Inconsistent LP“, *Studia Logica* 50, 321-331.

(1992), „Russell's Schema and some Inconsistent Models“, articol citit la o întrunire a Australasian Association for Logic în Canberra; rezumat în

Journal of Symbolic Logic 58 (1993), 1481.
(1993), „Another Disguise of the Same Fundamental Problems: Barwise and Etchemendy on the Liar", *Australasian Journal of Philosophy* 71, 60-69.
(1994a), „Some Priorities of Berkeley", în J. B. Copeland (ed.), *Logic and Reality: Essays in Pure and Applied Logic in Memory of Arthur Prior*, Oxford University Press.
(1994b), „Is Arithmetic Inconsistent?", *Mind* 103, 337-349.
(1994c), Recenzie la V. McGee, *Truth, Vagueness and Paradox*, *Mind* 103, 387-391.
(1997a), „Yablo's Paradox", *Analysis* 57, 236-242.
(1997b), „On a Paradox of Hilbert and Bernays", *Journal of Philosophical Logic* 26, 45-56.
(1998a), „To Be *and* not To Be – that is the Answer: on Aristotle and the Law of Non-Contradiction", *Philosophiegeschichte und Logische Analyse* 1, 91-130.
(1998b), „The Import of Inclosure: some Comments on Grattan-Guinness", *Mind* 107, 835-840.
(1999), „A Defence of a Dialetheic Account of Negation", în D. Gabbay şi H. Wansing (eds.), *What is Negation?*, Kluwer Academic Publishers.
(2000a), „Truth and Contradiction", *Philosophical Quarterly* 50, 305-319.
(2000b), „On the Principle of Uniform Solution: a Reply to Smith", *Mind* 109, 123-126.
(2000c), „Objects of Thought", *Australasian Journal of Philosophy* 78, 494-502.
(2000d), „Inconsistent Models of Arithmetic, Part II: the General Case", *Journal of Symbolic Logic* 65, 1519-1529.
(2001a), „Why it's Irrational to Believe in Consistency?", în B. Brogard şi B. Smith (eds.), *Rationality and Irrationality: Proceedings of the 23rd International Wittgenstein Conference* öbvahpt.
(2001b), „Paraconsistent Belief Revision", *Theoria* 67, 214-228.
(în curs de apariţie a), „Inconsistency and the Empirical Sciences", în J. Meheus (ed.), *Inconsistency and the History of Science*, Kluwer Academic Publishers.
(în curs de apariţie b), „On Alternative Geometries, Arithmetics and Logics", în lucrările conferinţei *Łukasiewicz in Dublin*, 1995.
(în curs de apariţie c), „Where is Philosophy at the Start of the Twenty First Century?", *Proceedings of the Aristotelian Society*.
Priest G. şi Crosthwaite J. (1989), „Relevance, Truth and Meaning", cap. 23

din J. Norman şi R. Sylvan (eds.), *Directions in Relevant Logic*, Kluwer Academic Publishers.

Priest G., Routley R. şi Norman J. (1989), *Paraconsistent Logic*, Philosophia Verlag.

Prior A. N. (1955), „Berkeley in Logical Form“, *Theoria* 21, 117-122; republicat în Prior, *Papers in Logic and Ethics*, Duckworth, 1976.

(1961), „On a Family of Paradoxes“, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 2, 16-32.

Quine W. V. O. (1951), „Two Dogmas of Empiricism“, *Philosophical Review* 60, 20-43; republicat în *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, 1953.

(1959), „Meaning and Translation“, în R. Brower (ed.), *On Translation*, Harvard University Press.

(1960), *Word and Object*, Massachusetts Institute of Technology Press.

(1963), *Set Theory and its Logic*, Harvard University Press.

(1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press.

(1970), *Philosophy of Logic*, Prentice-Hall.

(1975), „On Empirically Equivalent Systems of the World“, *Erkenntnis* 9, 313-328.

(1981), „On the Very Idea of a Third Dogma“, cap. 4 din *Theories and Things*, Belknap Press of Harvard University Press.

Ramsey F. P. (1925), „The Foundations of Mathematics“, *Proceedings of the London Mathematics Society* 25, 338-384; republicat în D. H. Mellor (ed.), *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, 1978.

Resnick M. (1988), „Second-order Logic Still Wild“, *Journal of Philosophy* 85, 75-87.

Resnick M. şi Kushner D. (1987), „Explanation, Independence and Realism in Mathematics“, *British Journal for the Philosophy of Science* 38, 141-158.

Restall G. (1992), „A Note on Naive Set Theory in LP“, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 33, 422-432.

(1996), „The Inclosure Argument“, Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Metascience* 10, 130-134.

Richard J. (1905), „The Principles of Mathematics and the Problem of Sets“, în van Heijenoort (1967).

Robinson A. (1966), *Non-Standard Analysis*, North Holland Publishing Co.

Robinson H. M. (1974), „Prime Matter in Aristotle“, *Phronesis* 19, 168-188.

Robinson R. (1957), „Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System", *Philosophy East and West* 6, 291-308.

(1972), „Did Nāgārjuna Really Refute all Philosophical Views?", *Philosophy East and West* 22, 325-331.

Ross W. D. (1936), *Aristotle's Physics*, Clarendon Press.

Routley R. (1980), *Meinong's Jungle and Beyond*, Research School of Social Sciences, Australian National University.

Russell B. (1903), *Principles of Mathematics*, Allen and Unwin.

(1905), „On Some Difficulties in the Theory of Transfinite Numbers and Order Types", *Proceedings of the London Mathematical Society* (series 2) 4, 29-53; republicat în (1973).

(1906), „*Les Paradoxes de la Logique*", *Revue de Metaphysique et Morale* 14, 627-650; republicat ca „On 'Insolubilia' and their Solution by Symbolic Logic" în (1973).

(1908), „Mathematical Logic as Based on the Theory of Types", *American Journal of Mathematics* 30, 222-262; republicat în (1973) şi în Van Heijenoort (1967).

(1913), „Theory of Knowledge", în E. Eames şi K. Blackwell (eds.), *Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 7, Allen and Unwin, 1984.

(1926), *Our Knowledge of the External World*, ediţie revizuită, Allen and Unwin.

(1973), *Essays in Analysis* (ed. D. Lackey), Allen and Unwin.

Ryle G. (1990), „Logical Atomism in Plato's Thaetetus", *Phronesis* 35, 21-46.

Sainsbury R. M. (1988), *Paradoxes*, Cambridge University Press.

Searle J. R. (1987), „Indeterminacy, Empiricism, and the First Person", *Journal of Philosophy* 84, 123-146.

Siderits M. (1989), „Thinking on Empty: Madhyamaka Anti-Realism and Canons of Rationality", pp. 231-249 din S. Biderman şi B.-A. Scharfstein (eds.), *Rationality in Question: on Eastern and Western Views of Rationality*, Brill.

Slater B. H. (1992), „Thought Unlimited", *Mind* 101, 347-353.

Slezak P. (1983), „Descartes's Diagonal Deduction", *Philosophy of Science* 34, 13-16.

Smiley T. J. (1983), „Can Contradictions be True, I", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 67, 17-33.

Smith N. (2000), „The Principle of Uniform Solution (of the Paradoxes of Self-Reference)", *Mind* 109, 117-122.

Solmson F. (1958), „Aristotle and Prime Matter: a Reply to Hugh R. King",

Journal of the History of Ideas 19, 243-252.
Scorabji R. (1983), *Time, Creation and the Continuum*, Duckworth.
Sprung M. (1979), *Lucid Exposition of the Middle Way: the Essential Chapters from the Prasannapadāda of Candrakīrti*, Routledge and Kegan Paul.
Stace W. T. (1961), *Mysticism and Philosophy*, Macmîllan.
Staten H. (1984), *Wittgenstein and Derrida*, University of Nebraska Press.
Stcherbatsky Th. (trad.) (1978), *Madhyānta-Vibhanga: Discourse on Discrimination between Middle and Extremes*, Oriental Books Corporation.
Steiner M. (1978), „Mathematical Explanation“, *Philosophical Studies* 34, 135-151.
Stenius E. (1960), *Wittgenstein's* Tractatus: *a Critical Exposition of its Main Lines of Thought*, Basil Blackwell.
Stough C. L. (1969), *Greek Skepticism: a Study in Epistemology*, University of California Press.
Sylvan R. (2000), „A Preliminary Western History of Sociative Logics“, cap. 5 din D. Hyde şi G. Priest (eds.), *Sociative Logics and their Applications: Essays by the Late Richard Sylvan*, Ashgate.
Tait W. W. (1986), „Wittgenstein on the 'Skeptical Paradoxes'“, *Journal of Philosophy* 83, 475-488.
Tarski A. (1936), „*Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*“, *Studia Philosophica* 1, 261-405; republicat în limba engleză în *Logic, Semantics and Metamathematics*, Oxford University Press, 1956.
Taylor C. (1975), *Hegel*, Cambridge University Press.
Taylor R. (1955), „Spatial and Temporal Analogies and the Concept of Identity“, *Journal of Philosophy* 52, 599-612; republicat în J. J. C. Smart (ed.), *Problems in Space and Time*, Collier-Macmillan, 1964.
Tennant N. (1998), „Critical Notice of *Beyond the Limits of Thought*“, *Philosophical Books* 39, 20-38.
(1999), „Negation, Absurdity and Contrariety“, pp. 199-222 din D. Gabbay şi H. Wansing (eds.), *What is Negation?*, Kluwer Academic Publishers.
Thomson J. F. (1956), Recenzie la G. J. Warnock, *Berkeley*, *Mind* 85, 95-101.
Thurman R. A. (1976), The Holy Teachings of *Vimalakīrti: a Māhāyana Scripture*, Pennsylvania State University Press.
Tillemans T. (1999), „Is Nāgārjuna's Logic Deviant or Non-Classical?“, în T. Tillemans, *Language, Logic and Scripture*, Wisdom Publications.
Tipton I. C. (1974), *Berkeley: the Philosophy of Immaterialism*, Methuen.
Todd R. B. (1980), „Some Concepts in Physical Theory in John Philoponus'

Aristotelian Commentaries", *Archiv für Begriffgeschichte* 24, 151-170.
Vlastos G. (1967), „Zeno of Elea", pp. 369-378, vol. 8 din Edwards (1967).
Wallace W. (trad.) (1975), *Hegel's Logic: being Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Oxford University Press.
Weir A. (1999), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Philosophical Quarterly* 49, 122-125.
Werhane P. (1987), „Some Paradoxes in Kripke's Interpretation of Wittgenstein", *Synthèse* 73, 253-273.
Whitehead A. şi Russell B. (1910), *Principia Mathematica*, vol. 1, Cambridge University Press; ediţia a doua, 1927.
Wiggins D. (1984), „The Sense and Reference of Predicates: a Running Repair to Frege's Doctrine and a Plea for the Copula", *Philosophical Quarterly* 34, 311-328; republicat ca pp. 126-143 din C. Wright (ed.), *Frege: Tradition and Influence*, Basil Blackwell, 1984.
Williamson T. (1996), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *British Journal for the Philosophy of Science* 47 (1996), 331-334.
Wisdom J. O. (1953), *The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy*, Hogarth Press.
Wittgenstein L. (1953), *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell.
(1975), *Philosophical Remarks*, Basil Blackwell.
Wolff P. R. (1963), *Kant's Theory of Mental Activity*, Harvard University Press.
Wood D. (1980), „Derrida and the Paradoxes of Reflection", *Journal of the British Society for Phenomenology* 11, 225-238.
Wood T. (1994), *Nāgārjunian Disputations: a Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*, Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 11, University of Hawai'i Press.
Zalta E. (1983), *Abstract Objects: an Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Kluwer Academic Publishers.
(în curs de apariţie), „In Defence of the Law of Non-Contradiction".
Zermelo E. (1908), „*Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre* I", *Mathematische Annalen* 59, 261-281; republicat în van Heijenoort (1967).

INDEX

Contravaloarea timbrului literar se depune în contul Uniunii Scriitorilor din România, nr. R044RNCB 5101 0000 0171 0001, deschis la BCR, Filiala Sector 1, București.

Editura Paralela 45

Pitești, jud. Argeș, cod 110174, str. Frații Golești 128-130;
tel./fax: (0248)63.14.39; (0248)63.14.92; (0248)21.45.33;
e-mail: redactie@edituraparalela45.ro

București, cod 71341, Sector 1, Piața Presei Libere nr. 1,
Casa Presei Libere, corp C2, mezanin 6-7-8;
tel./fax: (021)317.90.28; e-mail: bucuresti@edituraparalela45.ro

Cluj-Napoca, jud. Cluj, cod 400153, str. Ion Popescu-Voitești 1-3,
bl. D, sc. 3, ap. 43; tel./fax: (0264)43.40.31;
e-mail: depcluj@edituraparalela45.ro

Tiparul executat la tipografia
Editurii Paralela 45